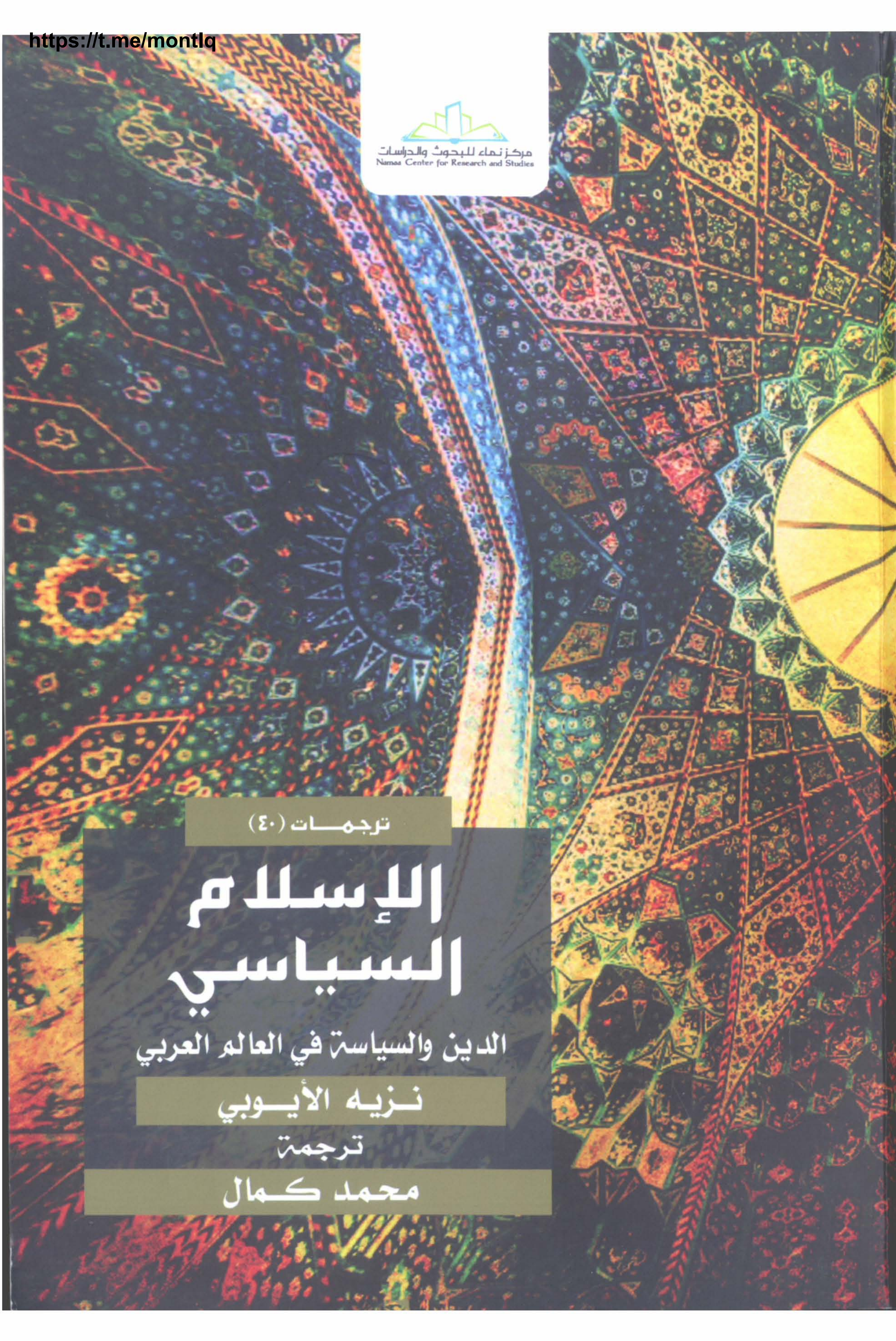
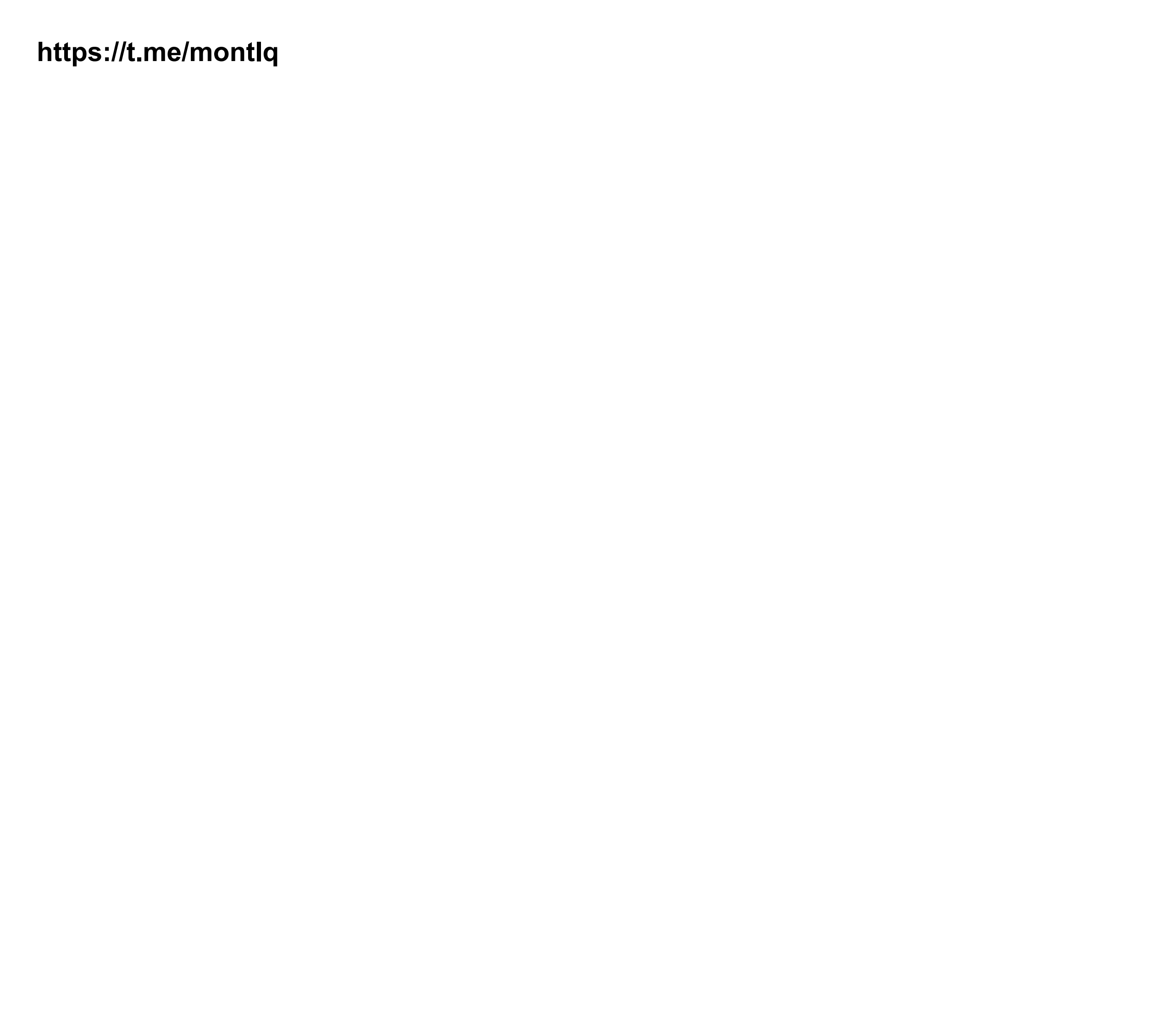
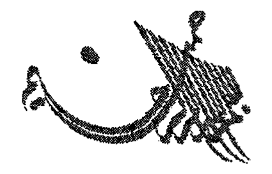
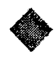

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
ترجمات (٤٠)
الإسلام السياسي
الدين والسياسة في العالم العربي
نزيه الأيوبي
ترجمة
محمد كمال



الإسلام السياسي





ترجمات (٤٠)

الإسلام السياسي

الدين والسياسة في العالم العربي

نزيه ن. الأيوبي

ترجمة

محمد كمال



الإسلام السياسي، الدين والسياسة في العالم العربي.
المؤلف: نزيه ن. الأيوبي / ترجمة: محمد كمال.

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٢٠م



بيروت - لبنان
E-mail: info@nama-center.com

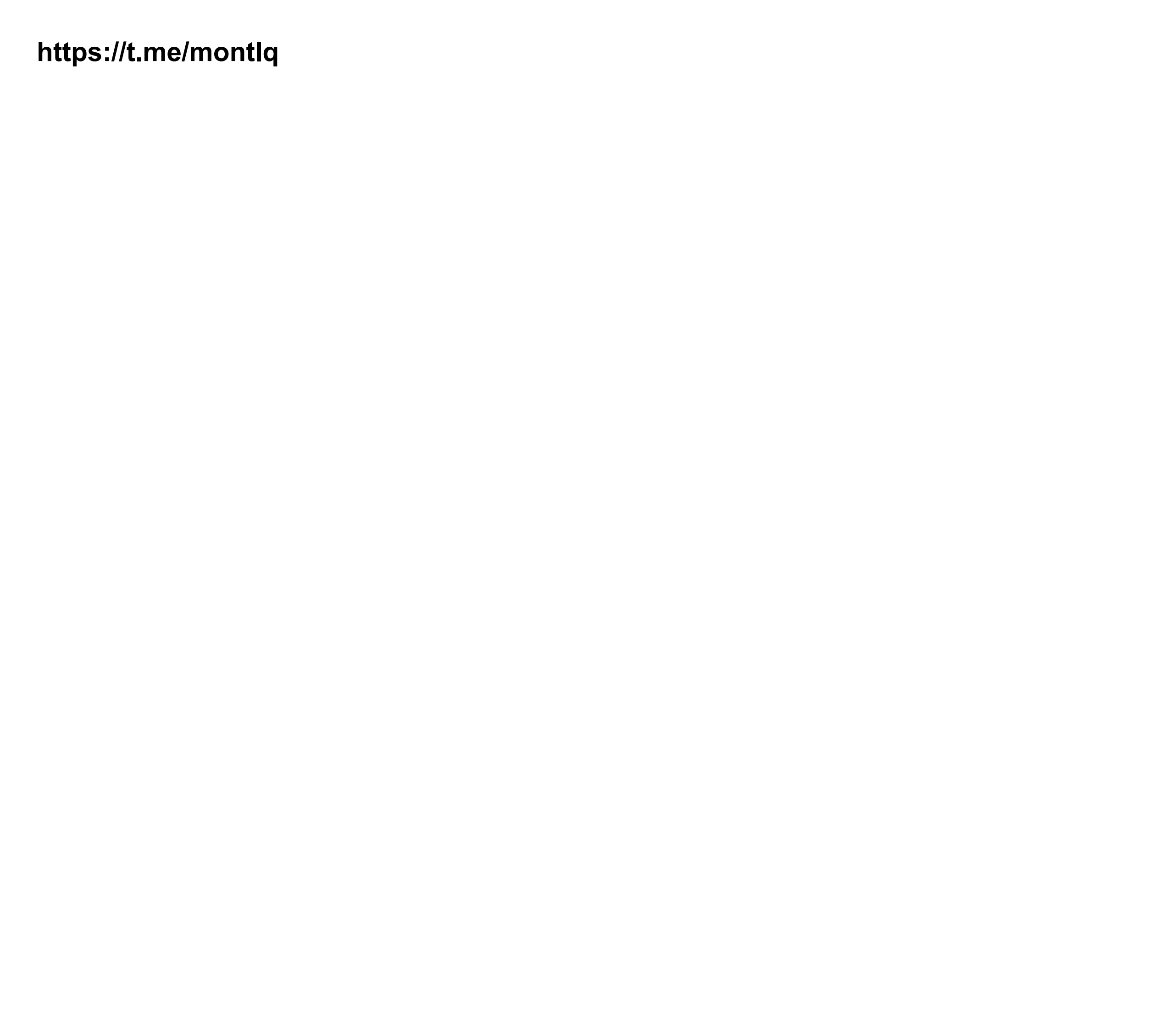
الأيوبي/ نزيه (مؤلف)
الإسلام السياسي، نزيه الأيوبي (مؤلف)، محمد كمال (مترجم).
٤٨٠ ص، (ترجمات ٤٠)
١٧×٢٤ سم

١. الإسلام السياسي. أ. العنوان.

ISBN: 978-614-431-838-6



المحتويات

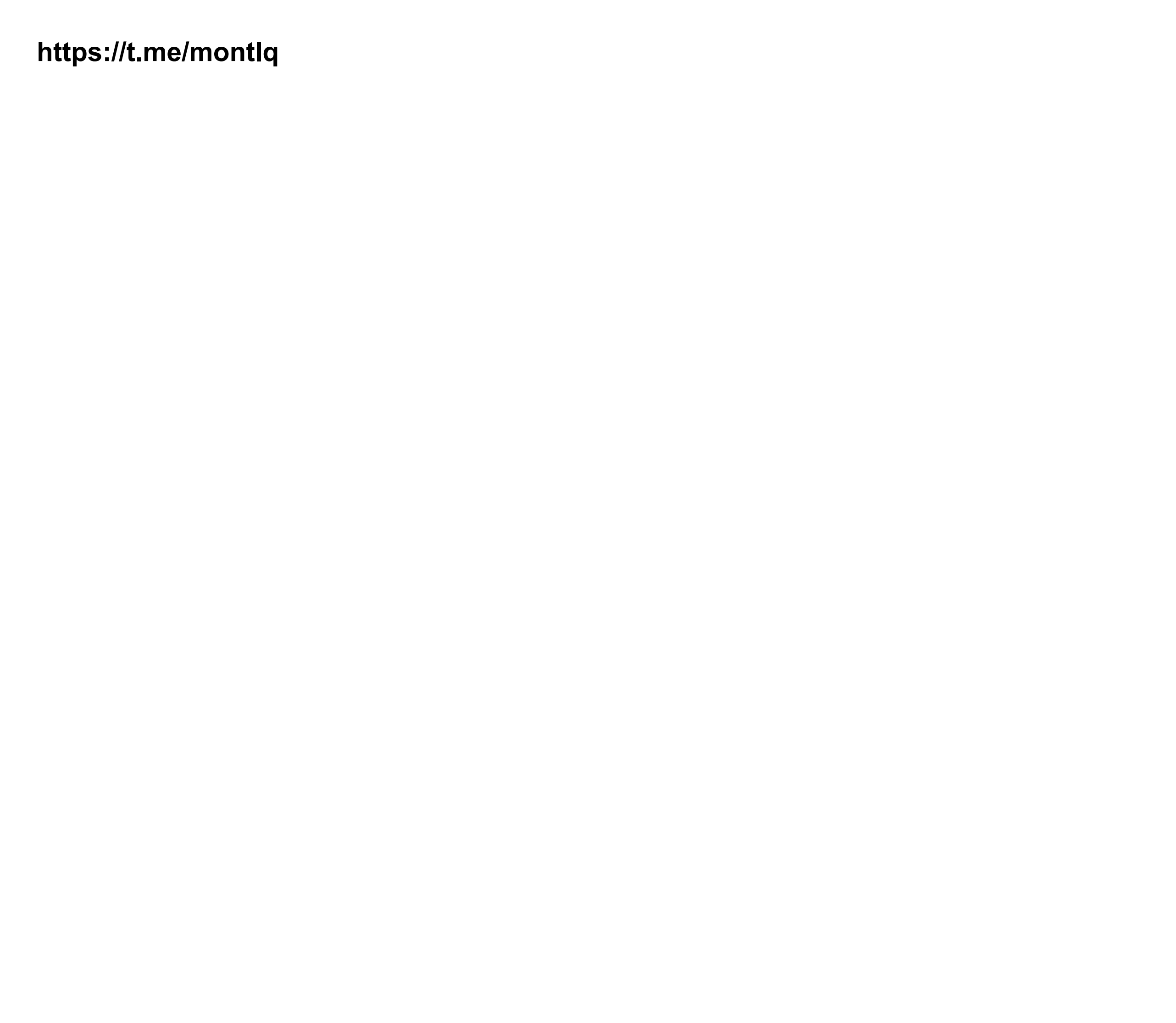


الإسلام السياسي

يستقصي **نزيه الأيوبي** الحركات الإسلامية في ستة بلدان بالتفصيل ويتتبع المنابع الفكرية والأُسُس الاجتماعية والاقتصادية للإسلام السياسي، مجادلًا أنَّه كنسق عقائدي ومنهاج للحياة؛ فهو ظاهرة حديثة تعود إلىٰ فترة ما بين الحربين العالميتين. ويصف المؤيدين الرئيسِين بأنَّهم متحضِّرون ومثقفون، ومن فئة الشباب الذين حُشِدت طاقاتهم، ولكنَّ تطلعاتهم لم تتحقق علىٰ أيدي أنظمة ما بعد الاستقلال «الشعبويَّة» في العالم العربي.

ويؤكِّد الأيوبي علىٰ الشاغل التقليدي في الإسلام المتمثِّل في التطبيق الجماعي للأخلاق، لكنه يجادل أنَّه ليس هناك ما يُسوِّغ الاعتقاد الخاطئ بأنَّ السياسة في العالم العربي تنطلق من قواعد لاهوتية: يمكن تفسير العلاقة التاريخية بين الإسلام والسياسة كمحاولة من الحُكَّام لشرعنة أفعالهم. ويشير إلىٰ أنَّ المسلمين المتطرفين يمثِّلون هذا الموقف من خلال إخضاع السياسة لآرائهم الدينية المحدَّدة، ويجادل بأنَّ حركتهم هي حركة مناهضة للدولة بشكل أو بآخر. ويختتم بمناقشة الردود الفكرية الممكنة علىٰ الأصولية، مستندًا إلىٰ فكر الإسلاميين الليبراليين المعاصرين.

نزيه الأيوبي هو أستاذ العلوم السياسية ومدير برنامج سياسات الشرق الأوسط في جامعة إكستر. ولديه العديد من المؤلفات المنشورة علىٰ نطاق واسع عن السياسة في الشرق الأوسط والعالم النامي.



تـوطـئـة

* موضوع هذا الكتاب هو «الإسلام السياسي»، أو المذهب و/أو الحركة التي تجادل بأنَّ الإسلام يمتلك نظرية عن السياسة والدولة. يمثِّل الإسلام السياسي أحد التمظهرات الفكرية والسياسية العديدة للتفاعل بين الدين والسياسة. وبالرغم من أنَّ الإسلام السياسي باعتباره نظرية هو ارتجالٌ حديث بدأ في الظهور بعد الحرب العالمية الأولىٰ، فإنَّه يستند في الواقع إلىٰ المنابع والسوابق التقليدية؛ ومن هنا جاءت الحاجة في مثل هذا العمل إلىٰ التعمُّق بإيجاز في تناول الدولة الإسلامية التاريخية بين النظرية والتطبيق.

تقتصر دراستنا بالأساس، ولكن ليس حصرًا، علىٰ العالم العربي، حيث برز خطاب الإسلام السياسي بقوة في السنوات الأخيرة. ويستند الكتاب بشكل كبير إلىٰ عرض الأطروحات السياسية للأصوليين والأصوليين الجُدد في العالم العربي، ودراسة الردود والانتقادات والتحليلات التي أثارتها هذه الأطروحات بين المثقفين العرب. أعتمد هنا علىٰ بعض الأعمال والنصوص العربية من اثنتي عشرة دولة عربية، كلما أمكن ذلك، لتسليط الضوء علىٰ طابع الجدال والاستقصاء «الداخلي»، حتىٰ عندما لا تقدِّم هذه النصوص بالضرورة المستوىٰ الأكثر تبصرًا للخطاب الفلسفي أو التحليل الاجتماعي السياسي.

يهتم هذا الكتاب أيضًا بمحاولة ربط الأفكار بسياقها السياسي والاجتماعي والاقتصادي. والمصادر في هذا الجانب ليست وفيرة ولا متطورة

منهجيًا مثل المصادر المتعلقة بالخطاب الفكري. وغالبًا ما ترىٰ السلطات في البلدان الإسلامية أنَّ هذا النوع من دراسات «علم الاجتماع السياسي» أكثر خطورة من دراسة النصوص الإسلامية، أو حتىٰ نصوص الإسلاميين. والأكثر من ذلك هو تطور الحركة الإسلامية علىٰ مدىٰ السنوات القليلة الماضية وتحوُّلها إلىٰ حركة مناهضة للدولة بالأساس - وهذه مسألة ستحظىٰ بقدر كبير من اهتمامنا. إنَّ العلاقات بين الدين والسياسة معقَّدة وسياقية؛ فالإحياء الإسلامي أو الصحوة الإسلامية الحالية ليست مجرد وسيلة للرجوع إلىٰ ماضٍ يحن إليه البعض، وإنما أيضًا وسيلة للتأقلم - بطريقة أو بأخرىٰ - مع الحاضر والمستقبل. وبهذه الطريقة، سيكون من السذاجة اعتبار الإسلامويَّة مجرد جزء من «مخطط أمريكي-سعودي» لترسيخ حُكم برجوازية محلية تابعة أو اعتبار الإسلامويَّة مجرد صرخة حرب للجماهير المُضطهدة والمستغَلة في ثورتها ضد الاستبداد الداخلي والهيمنة الأجنبية. من المحتمل أن تكون الصحوة الإسلامية كل هذه الأشياء، وأكثر من ذلك بكثير، وهذا يتوقف علىٰ الاحتمالية الخاصة بكل حالة اجتماعية وسياسية - كما سنوضح في هذا الكتاب. يعود آخر تاريخ للمواد التي تناولها الكتاب إلىٰ صيف عام ١٩٨٩م.

أثناء عملية البحث لكتابة هذا الكتاب، ساعدتني كثيرًا منحة مُقدَّمة من مجلس البحوث الاقتصادية والاجتماعية، حصلتُ عليها بالمشاركة مع تيم نيبلوك. وفي إطار هذا المشروع، اضطلعتُ بهذه الدراسة المقارنة للبلدان العربية، في حين ركَّز نيبلوك علىٰ دراسة حالة سودانية نُشِرت لاحقًا. وأودُّ أن أعرب عن امتناني لمجلس البحوث الاقتصادية والاجتماعية لتمويل هذا المشروع. وقد تيسَّر لي كتابة هذا الكتاب نتيجة إجازة تفرُّغ لمدة ستة أشهر من جامعتي في العام الدراسي ١٩٨٨-١٩٨٩. وعلىٰ الرغم من انقضاء ستة أسابيع من هذه الفترة في جولة لإلقاء محاضرات في الصين واليابان (كانت محفِّزة للتفكير في حد ذاتها)؛ فإنَّ الإجازة وفَّرت لي فترة زمنية ضرورية - وإن كانت

موجزة إلىٰ حد ما - لإنجاز هذا العمل. وأودُّ أن أشكر جامعة إكستر علىٰ هذه الفرصة، فضلًا عن زملائي في قسم العلوم السياسية علىٰ مساعدتهم ودعمهم.

وأودُّ أيضًا أن أعترف بأنَّ بعض الفقرات المُدرجة في هذا الكتاب قد ظهرت سابقًا، بشكل مختلف، في مجلة «إنكوايري» (Inquiry) (المجلد ٢، العدد ١، ديسمبر ١٩٨١م، الصفحات ١٨-٢٣)، وفي مجلة الشؤون الدولية (The Journal of International Affairs) (المجلد ٣٦، العدد ٢، خريف/شتاء ١٩٨٢/١٩٨٣، الصفحات ٢٧١-٢٨٣)؛ واستخدمتها هنا بإذن من الناشرين.

يقع هذا الكتاب ضمن اهتمامي الكبير، الذي ازداد علىٰ مدىٰ السنوات القليلة الماضية، بالأُسُس الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للدولة العربية. وثمة كتاب آخر يتعلق بالاقتصاد السياسي للدولة العربية علىٰ وشك الانتهاء منه (ومن المفترض أن يُكمل الكتابان بعضهما البعض، بشكل أو بآخر). خلال هذه السنوات تراكم لدي شعور بأنني مدينٌ بالشكر للكثيرين ويسرني الآن أن أعبِّر عن امتناني وشكري لهم. إنني ممتن لعبد الملك عودة الذي أقنعني علىٰ مرِّ السنين - قولًا وعملًا - أنَّ العلمانويَّة لها جذور في المجتمع المصري وفي الثقافة الإسلامية. وممتن أيضًا لروجر أوين وبانايوتيس جيراسيموف فاتيكيوتيس علىٰ دعمهما وتشجيعهما الدائم لي. للأسف، لم يعد مالكولم كير معنا لكي أشكره شخصيًا علىٰ مساعدته ودعمه، ولكن كل مَن أُتيحت لهم الفرصة للتعاون معه يتذكَّرونه بالامتنان والمودة. وقد ساعدني علي هلال الدسوقي، صديقي منذ ثلاثة عقود، دائمًا في تبادل الأفكار وتوفير المصادر. وقد عرفتُ سعد الدين إبراهيم لنصف تلك الفترة، لكنَّ مساعدته ودعمه كانا مستمرين. وكان السيد ياسين سخيًا معي في اقتراح الأفكار والمصادر. كما قدَّم بهجت قرني مساعدة وتشجيعًا مستمرين، وساعدني سامي زبيدة أيضًا في عدة مناسبات. وأودُّ أيضًا أن أشكر فريد هاليداي علىٰ تعليقاته علىٰ الكتاب. وأنا ممتن للغاية لمساعدة بول أوكترلوني في توفير المراجع وفهرسة

الكتاب. أما ليندي فلم تتوانَ عن دعمي بسخاء، وتولَّت المعالجة الأوليَّة للنص وتحرير الكتاب، فمن الصعب عليَّ أن أعبِّر عن مدىٰ امتناني لها.

جميع الترجمات من اللغة العربية الواردة في هذا العمل هي ترجمتي الخاصة ما لم يُذكر خلاف ذلك. أمَّا نظام التعريب أو النقل الكتابي (transliteration) (كتابة الكلمات الأجنبية بأحرف الهجاء العربية) المُتبع في الكتاب فهو النظام الذي تستخدمه المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط، إلَّا في حالة الكلمات أو الأسماء التي أصبحت مألوفة في الهجائية اللاتينية فيما يُعرف باسم الرومنة (Romanization) كلمات مثل: (Quran, Nasser, Khomeini).

نزيه ن. الأيوبي
إكستر

مقدمة المترجم

* في السنوات الأخيرة، ظهرت العديد من الدراسات حول جميع جوانب الإسلام السياسي من «الأصولية الإسلامية»، و«الإسلام الجهادي»، إلىٰ «الإسلامويَّة» و«التطرف الإسلامي»، وغير ذلك من المسائل المرتبطة بالإسلام كنسق عقائدي وأيديولوجي. فمسألة العلاقة بين الإسلام والسياسة، بكل أبعادها وتمظهراتها، تُعدُّ واحدة من أبرز مسائل التطور السياسي والاجتماعي في العالم العربي. تفترض غالبية هذه الدراسات أنَّ الإسلام دين سياسيٌّ. في المقابل، يجادل نزيه الأيوبي في هذا العمل أنَّ الإسلام ليس دينًا سياسيًا علىٰ وجه الخصوص، بل هو دينٌ اجتماعي.

يدور هذا الكتاب اللافت للنظر حول العقيدة والحركة التي تدَّعي أنَّ الإسلام يمتلك نظرية معنيَّة بالسياسة والدولة. يرىٰ الأيوبي أنَّه لا يوجد أي ارتباط خاص بين الدين والدولة كما تزعم بعض الدراسات الغربية وكما يؤكِّد الإسلاميون المعاصرون. ويفحص في هذا العمل ادَّعاء هؤلاء الإسلاميين الذين يحاججون أنَّ الإسلام كنسق عقائدي ومنهاج حياة يحمل في طياته نظرية خاصة بالسياسة والدولة ينبغي تطبيقها بدون تردد. ومن هنا جاءت الحاجة إلىٰ تناول الدولة الإسلامية التاريخية بين النظرية والتطبيق. ومع ذلك، لا ينشغل الأيوبي بتأريخ العلاقة بين الدين والدولة علىٰ مدار التاريخ الإسلامي؛ بل هو مهمومٌ باستقصاء دور الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي. ويؤكِّد، متفقًا في ذلك مع عالم الاجتماع العراقي سامي

زبيدة، أنَّ مختلف التيارات السياسية الإسلامية المعاصرة لم تكن استمرارًا لأشكال تاريخية سابقة.

يحاول المؤلف تقييم العديد من الآراء الخاصة بالعلاقة بين الدين والسياسة في المجتمعات المسلمة. والفكرة الرئيسة التي يتمحور حولها الكتاب هي أنَّ الإسلام السياسي هو اختراع حديث من الأصوليين لخلق أو تحويل الدولة الحديثة وفق أُسُس التاريخ المقدس للإسلام. ويجادل أنَّ الرأي السائد بين المسلمين بأنَّ «الإسلام دين ودولة» ليس موقفًا مألوفًا في التقليد السياسي الإسلامي؛ بل هو اختراعٌ يعود إلىٰ العقد الثالث من هذا القرن. علاوة علىٰ ذلك، كما يحاجج الأيوبي؛ فإنَّ الأصوليين يسعون إلىٰ عكس العلاقة التقليدية بين الدين والسياسة بحيث تصبح السياسة خاضعة للدين، وليس العكس، كما كان الوضع تاريخيًا. ويرىٰ أنَّ الأصوليين تمكَّنوا من جعل الإسلام السياسي قضية شعبويَّة من خلال توظيف انتقائيٍّ وتجديدٍ للأعمال النصانيَّة والفقهية القديمة. ولذا؛ فإنَّ جزءًا كبيرًا من الكتاب هو تفصيل وتوضيح لهذه الأفكار المركزية.

يقدِّم الأيوبي لمحة تاريخية موجزة عن تطوُّر الأفكار المحافِظة والمهيمنة عادةً بشأن الدولة، والسلطة السياسية، وطبيعة الحُكم، ومفهوم المجتمع/الأمَّة في الإسلام. كما يطرح تفسيرًا مُقنعًا للعلاقات الوثيقة بين الدولة والتقاليد الدينية المحافِظة في تاريخ المسلمين. ويطرح المؤلف السؤال المركزي الذي يتمحور حوله الكتاب: هل الإسلام دين سياسي؟ وفي محاولته الإجابة عن هذا السؤال، يقدِّم أجوبةً تنظيريَّة تدحض الأساطير والمقولات الاستشراقية/ الأصولية الخاطئة عن الطابع السياسيّ للإسلام.

لقد أنتج الأيوبي نقدًا مُقنعًا، بشكل أو بآخر، لكل من الصحوة الإسلامية والفهم الغربي لمكانتها في حياة وفكر المسلمين. فالقرآن الكريم، والحديث النبوي، والأحكام الفقهية، والنموذج الذي وضعه التاريخ

الإسلامي، كل هذه المنابع تشير إلىٰ أنَّ الإسلام ليس لديه عقيدة سياسية متماسكة أو مفهوم خصوصيٌّ عن الدولة، كما أنَّه لم يسع عمدًا إلىٰ وضع مفهوم عن الدولة.

بيدَ أنَّ معظم الآراء الفقهية التي تدعم الآن الموقف الإحيائي/الصحويَّ وُضِعَت وفق ظروف محدَّدة، وبناءً علىٰ أوامر من الحُكَّام الذين كانوا في حاجة إلىٰ شرعية دينية، ولم يكن الغرض منها أن تكون مواقف عقائدية. واستنادًا إلىٰ هذه الحُجة، يذهب الأيوبي إلىٰ حدِّ الادِّعاء بأنَّ الإسلام يمكن أن يتواجد داخل نظام سياسيٍّ علمانيٍّ، حتىٰ أنَّه يمكن أن يُشرْعن هذا النظام.

ولمزيد من التوضيح، يستعرض الأيوبي كتابات الفقهاء عن النظرية السياسية، هؤلاء الفقهاء الذين كانوا موظفين لدىٰ الدولة بالأساس. واللافت للنظر حقًا أنَّ الإسلاميين المعاصرين يحتجون بهذه النصوص الفقهية، فضلًا عن بعض السوابق التاريخية بوجود حكومة إسلامية؛ لإثبات ضرورة إقامة دولة إسلامية. لذلك يدعو الأيوبي إلىٰ دراسة جادة ومتعمقة في النصوص الفقهية وفي السوابق التاريخية من أجل تتبع أصول حُجة الإسلاميين. غيرَ أنَّه لا يروم هنا، كما ذكرنا آنفًا، تقديم تاريخ للعلاقة بين الدين والدولة أو دراسة مختصرة لتاريخ الفكر الإسلامي.

وفي هذه المسألة، يحاجج المؤلف أنَّ الخلافات الأولىٰ التي أعقبت وفاة النبي محمد كانت معنيَّة بالسياسة، لكنَّ النظرية السياسية صيغت أثناء زوال تلك الخلافات وفق ظروف اجتماعية وسياسية معيَّنة، وفي ظلِّ الدولة نفسها؛ أي أنَّ الدولة هي التي صنعت تلك النصوص الفقهية السياسية. وفي هذا السياق، كتب الدكتور رضوان السيد في مراجعته لهذا العمل: «وما يحدث اليوم لدىٰ الإسلاميين هو بعكس ما حدث في الماضي. ففي الماضي كانت الدولة ثمَّ كان النص السياسي الإسلامي الناجم عنها. أمَّا اليوم فإنَّ الإسلاميين صنعوا صورةً مثاليةً لدولةٍ إسلاميةٍ يفترضون أنَّها

كانت في الماضي، ثمَّ هم يحاولون الآن أن ينتجوا دولة من النصوص التي وضعوها. فالإسلام السياسي المعاصر ليس عودة للماضي أو للأصول؛ بل هو محاولةٌ جاهدةٌ لإنتاج ماضٍ صُنِعَ تحت وطأة ظروف العصري ثمَّ أُسقِطَ علىٰ الماضي الذي كان فعلًا». لذلك يجادل الأيوبي أنَّ الإسلام السياسي هو ظاهرة حديثة؛ فهو لا يمثِّل عودة إلىٰ وضع كان موجودًا في الماضي أو عودة إلىٰ أي نظرية كانت قد صيغت في الماضي.

في محالة لإثبات حُجته، يناقش المؤلف المفهوم الإسلامي للتطبيق الجماعي للأخلاق ويتطرق إلىٰ السياسات الخاصة بالمرأة وقضايا الأسرة. ويخلص بطريقة مبسَّطة إلىٰ أنَّ الدعوة إلىٰ نظام إسلامي، في حال فهمها علىٰ النحو الصحيح، ربما تكون مجرد سعي من قِبل مجتمعات مكلومة حديثة التحضُّر من أجل تطبيق جماعي للأخلاقيات العامة التقليدية، في وقت حدوث تَفَكُّك واختلال اجتماعي كبير. وبالتالي، يجب علىٰ حكومة المجتمع الإسلامي القويم أن تنظر في المقام الأول في التطبيق الجماعي للأخلاق العامة. وهذا يساعدنا في تفسير لماذا تميَّزت رؤية الإخوان المسلمين وملالي إيران بالغموض بشأن معالم الاقتصاد الإسلامي أو الدولة الإسلامية، في حين أنَّ لديهم رؤية واضحة حول مسائل الأسرة، والعلاقات بين الجنسين، وقضايا مثل الحجاب والفصل بين الجنسين في الأماكن العامة. وهذا مرده، بحسب الأيوبي، إلىٰ أنَّه «لا يكفي أن تكون - علىٰ المستوىٰ الشخصي - أمينًا وصادقًا وتقيًا، يجب أن يكون الجميع كذلك»، فالإسلام يقوم علىٰ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

كما يتناول المؤلف الدور الثقافي والسياسي الذي يجب أن يضطلع به الإسلام لمواجهة تحدي الغرب أو التكيُّف معه، منذ الفترة التي بدأ فيها اصطدام الغرب المسيحي الرأسمالي بالعالم الإسلامي. هنا، يستعين الأيوبي بمفهوم التنمية وما يرتبط به من مفاهيم أخرىٰ مثل التحديث والتغريب

والعلمانوية. فعلىٰ مدار القرنين الماضيين وحتىٰ العقود القليلة الأخيرة من القرن العشرين، كان الاتجاه السائد في العالم الإسلامي هو السير نحو العلمنة. وكان التحوُّل نحو الإسلامويَّة في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين نِتاج ظروف اقتصادية وسياسية معيَّنة. فعلىٰ عكس المسيحية، تحوَّل الإسلام بطرائق مختلفة للتكيُّف مع احتياجات المجتمعات التي كان يُمارس فيها.

لذلك؛ فإنَّ الجماعات الإسلامية في المجتمع المعاصر هي ثمرة طبيعية لنزوع ثقافي مناهض للعلمانية في الحضارة الإسلامية. وهذه قراءة خاطئة لتاريخ الإسلام. ففي حين ظهر الإسلام كأيديولوجية سياسية ودينية، علىٰ الأقل منذ القرن الثامن، كان هناك فصل حقيقي بين السلطة السياسية والدينية. وهنا يستعين الأيوبي بأطروحة محمد أركون عن وجود بُعد علمانيٍّ للفكر الإسلامي. إذ يرىٰ أركون أنَّ جميع الأنظمة السياسية التي ظهرت في المجتمعات الإسلامية بعدما انعتقت من الاستعمار هي علمانية في الواقع، تهيمن عليها النماذج الغربية، وترتكز علىٰ النظرية الكلاسيكية للسلطة والحداثة الفكرية.

في حين أنَّ رد الفعل علىٰ الاستعمار كان التحرُّك نحو التحديث والعلمنة، اتجَّه البعض إلىٰ الإسلام لتقديم حل ونموذج للإصلاح الإسلامي. كان روَّاد هذا التيار الجديد هم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. وقد تبنَّت هذه المدرسة من الإصلاحيين الإسلاميين مقاربة أكثر حرية في قراءة النصوص وتأويلها، والتأكيد علىٰ أهمية القياس والاستحسان، فضلًا عن مبدأ المصالح المرسلة.

وإذا كان المراقبون الغربيون والمفكرون الإسلاميون المعاصرون قد أساءوا فهم التاريخ الإسلامي والفكر الإسلامي، فذلك كما يعترف الأيوبي، مرده إلىٰ أنَّ الإسلام هو دين اجتماعي. في الإسلام، الأخلاق مسألة جماعية

يطبقها المجتمع من أجل الخير للجميع. وهذه الطبيعة الجماعية للأخلاق هي التي تسهِّل عملية تسييس الإسلام وتشرح أيضًا انشغال الإسلام السياسي بتنظيم السلوك الاجتماعي.

يدعم المؤلف هذه الأطروحة من خلال دراسة متعمقة لتاريخ وسياسات عدد من الحركات الإسلامية في العالم العربي. ويؤِّكد علىٰ سياسة الدولة في إثارة وتصعيد التحدي الإحيائي الذي يوجِّهه الأصوليون. لقد أنتج انهيار الأنظمة التنموية المختلفة، من النماذج الاشتراكية المتمثلة في الناصرية والبعثية إلىٰ التجارب الرأسمالية للسادات والنظام الملكي السعودي، فراغًا أيديولوجيًا أدىٰ إلىٰ دخول الإسلام إلىٰ الساحة السياسية. في حين أنَّ الفكر السياسي الإسلامي تمفصل في البداية لإضفاء الشرعية علىٰ الدولة؛ فإنَّ تمظهراته الأخيرة أُستُخدِمت لدعم المعارضة. فهزيمة النظام العلماني العربي علىٰ يد الإسرائيليين فتحت الخطاب السياسي العربي للإسلام، في حين أنَّ المشكلات الاجتماعية المتصاعدة في جميع أنحاء العالم العربي الناتجة عن التحديث أدَّت إلىٰ بحث عن حل إسلامي. ويقدِّم الأيوبي توصيفًا ثريًا للمصادر الفكرية والقواعد الاجتماعية والتمظهرات المؤسسية لهذا التطور. وسيجد القرَّاء إعادة فحص لافتة للنظر للحقائق والتفاصيل في ضوء الأطروحة العامة التي يقدمها المؤلف.

ينتقل الأيوبي إلىٰ الحديث عن العوامل التي أنتجت الإسلام السياسي. وعلىٰ غرار الدراسات السابقة في هذا الصدد، يقدِّم الجواب البسيط نفسه: الحركات الإسلامية هي رد فعل علىٰ حالة التغريب أو الاستلاب والإقصاء التي عانت منها الشعوب في المجتمعات العربية. فمؤسسات الدولة، بحسب الإسلاميين المعاصرين، هي جزء من سيرورة التغريب والاستلاب.

وهنا، ثمة أطروحة للفيلسوف البريطاني إرنست غيلنر مشابهة بدرجة ما لما يحاجج به الأيوبي في هذا العمل فيما يخص فعالية نشاط الإسلام

السياسي والتعاطف المحتمل مع أيَّة دعوة إسلامية في السعي إلىٰ الأصالة ومواجهة التغريب ومناهضة الدولة. يرىٰ غيلنر أنَّ «الثقافة العليا» لطبقة العلماء والبرجوازية في المدن، وهي ثقافة الإسلام النصي الطهراني، قد تحوَّلت إلىٰ ثقافة واسعة تمامًا علىٰ المستوىٰ الشعبي في الظروف الحديثة الراهنة وذلك بفضل المركزية السياسية والتمدين واتساع نظم التعليم ووسائل الاتصالات. وأنَّ هذه الثقافة العليا تؤلف، في إطار كشوفاتها ومذاهبها، وصفات حقوقية وسياسية واجتماعية، تؤلف نظامًا معياريًا موحدًا يصلح لكل الأزمات. وعليه؛ فإنَّ الإسلام السياسي المعاصر هو حركة المطالبة بهذا المعيار، والتأييد الشعبي الذي تحظىٰ به هذه الحركة ينبع من تطلع الجماهير المتمدنة حديثًا إلىٰ هذه الثقافة العليا. كما يؤكِّد أنَّ «هذا الاتقاد داخل فكرة الحُكم الإلهي يمكن أن تبقىٰ جذوته حية حتىٰ بعد الاستقلال، فتتغذىٰ علىٰ الغيرة التي تستشعرها الفئات الحضرية الدنيا وهي تتأمل حكَّامها، المتماثلين معها قوميًا ودينيًا، ولكنهم متغربون بهذا القدر أو ذاك. إنَّ هذه الفئات الحضرية الدنيا تستمر في عجزها السياسي حتىٰ بعد الاستقلال، ولا تستطيع أن تعزي نفسها أو أن تعبِّر عن ذواتها إلَّا بلغة الطهرانية الإسلامية، والسبب أن الإفصاح عن السخط بالتعبيرات القومية لم يعد مفتوحًا أمامها». ولذلك قد تجد بعض الفئات الاجتماعية في رباط الدين ليس فقط الشعور بالمواساة النفسية ولكن قد تجد أيضًا بؤرة جديدة للهوية وشبكة بديلة من العلاقات.

بالإضافة إلىٰ ذلك، يتطرق الأيوبي إلىٰ الأبعاد الاقتصادية والديموغرافية، مؤكِّدًا أنَّها واحدة من أهم الأسباب التي أدَّت إلىٰ ظهور الحركات الأصولية في الوطن العربي. فالفشل الاقتصادي والسياسي -بل والاجتماعي- للأنظمة العربية أدَّىٰ إلىٰ تعاطف شعبي مع قضية الإسلاميين ضمن قاعدة اجتماعية متجاوزة للطبقة. ويتناول بذكاء شديد

الأسباب التي أدَّت إلىٰ ظهور ما يُسمىٰ «الاقتصاد الإسلامي» الموازي. وهذه الأسباب تكمن في زيادة عدد السكان، وخاصة الفئات العمرية الأكثر شبابًا، ونظام التعليم الرديء، والفساد وسوء الإدارة، وزيادة معدل البطالة، وقلة فرص العمل، لتجد الدولة نفسها عاجزة عن معالجة وحل هذه المشكلات. وهنا تدخل القطاعات الاجتماعية والاقتصادية الإسلامية لتقديم الخدمات الاجتماعية، في شكل بنوك وشركات ومؤسسات خدمات إسلامية تجتذب شريحة كبيرة من الجماهير. وهي استراتيجية تبنّتها الحركات الإسلامية لفرض هيمنتها علىٰ الجماهير، كما أنَّها وسيلة مهمة لبناء شبكات من الأتباع وتعزيز أدوات التعبئة السياسية. وقد حظي البُعد الذي يمكن أن نُطلق عليه «الإسلام الاجتماعي» باهتمام كبير من المؤلف لتعزيز حُجته بأنَّ الإسلام دينٌ اجتماعي في جوهره.

من الضروري الإشارة إلىٰ أنَّ هذا الطابع «الاجتماعي» للإسلام لا يمثِّل إعادة خلق مجتمع إسلامي أصيل؛ بل يمثِّل استجابةً أثارها انهيار البنيان الطبقي في المجتمعات المسلمة. وقد استعرض الأيوبي التشكُّلات الطبقية للحركات الإسلامية والتغييرات التي طرأت علىٰ المجتمعات الإسلامية ودفعت بعض الأشخاص إلىٰ أن يصبحوا إسلاميين سياسيين فاعلين. فسيرورة التحديث، وهجرة السكان إلىٰ المدن، وظهور الأحياء العشوائية ومدن الصفيح، قد أدَّت إلىٰ إضعاف روابط الجماعات المحلية التقليدية، كما أنَّ شبكة الرعاية السياسة التي توفرها الأحزاب الحاكمة والرؤساء المحليون قاصرة علىٰ بعض قطاعات الطبقة الوسطىٰ. وقد صبَّ هذا الفراغ في مصلحة الجماعات الإسلامية لفرض هيمنتها وقواعدها وحشد المزيد من التأييد السياسي. وفي هذه العملية، يتم تجنيد الأتباع من عناصر الانتلجنسيا من الطلاب والموظفين والعديد من الخريجين العاطلين عن العمل، الذين يشكِّلون الطبقة الأيديولوجية لتلك الجماعات. ولكن أفراد هذه الطبقة وحتىٰ الناس

العاديين لا يتبعون مصالح «نوموقراطية»، بل يتحركون في ردة فعل على التوقعات المحبطة والخيبات والوعود المنكوثة.

وعلى هذا النحو، يمكن القول: إنَّ الإسلام هو اللغة السائدة التي تعبِّر بها فئات اجتماعية عديدة عن هويتها وإحباطاتها ومطامحها. لكنها لغة مستخدمة للتعبير عن وجهات نظر متباينة ومتناقضة، لغة يستخدمها رجال أعمال محافظون وريعيون، وتستخدمها كذلك فئات دنيا من الطبقة الوسطى، وتستخدمها فئات أخرى كثيرة. قد تتحالف هذه الفئات في مرحلة ما، أو حتى تندمج مع بعض الجماعات الإسلامية، لكن من المستحيل أن تتواجد في مركب واحد. وهذا البُعد الاجتماعي ذو أهمية خاصة، ونادر الحضور في الأبحاث المعنيَّة بالإسلام السياسي، التي تهتم بدلًا من ذلك بالأحداث والتطورات السياسية.

وبالرغم من أن الخطاب السياسي لظاهرة الإسلام السياسي يركِّز في محوره على المضمون العقائدي والالتزام بالمبادئ العامة تجاه القضايا السياسية العمومية وتجاه السلطة السياسية، إلَّا أنه يُلاحظ عليه خاصة في فترة الثمانينيات وحتى أوائل القرن العشرين أنه كان براغماتيًا على صعيد السلوك والممارسة، فعلى سبيل المثال كانت العديد من حركات ظاهرة الإسلام السياسي موضع الدراسة تمارس تحالفات سياسية مع تيارات وأحزاب علمانية بل يسارية واشتراكية التوجُّه أحيانًا في مشاركاتها الانتخابية البرلمانية، كما حصل في مصر بين الإخوان المسلمين وحزب العمل، أو تحالف التجمع اليمني للإصلاح مع حزب الحكومة ضد التيارات الاشتراكية والعكس في الانتخابات البرلمانية.

لذلك أحرز الإسلاميون نجاحات شعبية على جبهات عدة. فالإخوان المسلمون مثلًا حققوا نجاحات انتخابية كبيرة في نطاق الديمقراطية المصرية المحدَّدة، خاصة تحت حُكم السادات.

يمكن المحاججة بأنَّ المذاهب والحركات الأصولية عارضت الحكومات العلمانية في البلدان الإسلامية من خلال التأكيد علىٰ وحدة الدين والدولة والمجتمع في الإسلام. ولذلك فهم يشتقون أفكارهم السياسية والاجتماعية من المصادر الأصلية للإسلام: القرآن والسُنة. غيرَ أنَّ هذه النزعة لا تُميِّز الأصوليين عن المصلحين أمثال الأفغاني وعبده الذين كانوا يؤمنون أيضًا بوحدة الدين والدولة والمجتمع في الإسلام، وبتجديد الدين والمجتمع من مصادر أصلية؛ لكنهم توصلوا إلىٰ نتائج مختلفة أكثر إدراكًا للمؤسسات والممارسات الحديثة.

فالحركات الأصولية تتخذ مواقف راديكالية ثورية تحمل في طياتها الاحتجاج علىٰ الواقع وعلىٰ فشل الأنظمة الحاكمة، مع ادِّعاء أنَّ عودة الإسلام إلىٰ واقع الحياة هي وحدها التي ستحمل معها الخلاص. لكن المسألة تزداد تعقيدًا، كما يرىٰ فهمي جدعان، مع زعم تلك الحركات أنها «لا تمثِّل اجتهادًا إسلاميًا أو قراءة ما للإسلام، ولكنها تؤكِّد بوثوقية جازمة أنَّ أحكامها هي أحكام الإسلام نفسه، وأن ما يخرج عن فهمها للأمور هو خروج عن جادة الإسلام القويم نفسها».

والأهم من ذلك، أنَّ الحركات الإسلامية الحالية وجدت أنَّه علىٰ الرغم من أنَّ الإسلام نظام شامل، فإنَّه ليس برنامجًا جاهزًا من أجل إقامة مجتمع إسلامي حديث. وبالتالي فقد تبنَّت بُعدًا تأسيسيًا يعتمد علىٰ إعادة تفسير النصوص المقدسة (الاجتهاد) وبُعدًا تصويريًا يسعىٰ إلىٰ ترجمة المفاهيم الإسلامية الرئيسة إلىٰ سياسات عملية.

هذا يرتبط أيضًا بمسألة مهمَّة حول ما إذا كان الإسلام السياسي هو الآن قوة مستهلكة ليس لها قيمة أم إنَّه قوة قادرة علىٰ الاستمرار في النمو. يجادل عالم الاجتماع العراقي سامي زبيدة أنَّ الحركات الإسلامية أصبحت منذ ذروتها في السبعينيات من القرن العشرين حركات روتينية مندمجة في السياسة

العادية، وأنَّه عندما انتهت الفترة الكاريزمية، تمَّ تجريد الإسلام السياسي تدريجيًا من طابعه السياسيّ ليحل محله الأخلاقيات المحافِظة.

كان هذا التحوُّل هو الذي دفع أوليفييه روي إلىٰ تأليف كتاب بعنوان «فشل الإسلام السياسي»، كما قدَّم جيل كيبيل حجة مماثلة، وادَّعي أنَّ الحركة الإسلامية مرَّت بمرحلة أولىٰ من التوسُّع أعقبها عقد من التراجع. لكن يمكن المحاججة ضد تحليل كيبل بأنَّه يطبق تعريفًا ضيقًا للغاية لما يمكن اعتباره دليلًا علىٰ نجاح الإسلامويَّة؛ وذلك من خلال المحاججة بأنَّ الإسلاميين قد وصلوا إلىٰ السلطة من خلال التصويت الشعبي أو بالقوة في بعض الحالات.

يبدو أنَّ هذا المعيار قد يمنعنا من رؤية الطرائق العديدة التي يعبِّر بها الإسلام السياسي عن نفسه في العالم العربي المعاصر. وفي محاولة لتوضيح الأساس الأيديولوجي للحركات الإسلامية، اقترح سامي زبيدة تصنيفًا ثلاثيًا يتضمن الإسلام المحافِظ والإسلام الراديكالي والإسلام السياسي. يجادل زبيدة أنَّ الإسلام المحافِظ يسعىٰ في المقام الأول إلىٰ السيطرة الأخلاقية والاجتماعية علىٰ رعاياه. والممثِّل الأول لهذا النوع هو دول الخليج، ولا سيما المملكة العربية السعودية.

أمَّا النوع الثاني فيمثّله بشكل أفضل الجماعات الإسلامية المصرية التي قامت علىٰ أيديولوجيا سيد قطب التي تسعىٰ للإطاحة بالحكام الظالمين. النوع الثالث، الإسلام السياسي، يختلف عن النوعين الآخرين من حيث السعي لإصلاح المجتمع والسياسة ويمثِّل استمرارية مع الأجندات القومية واليسارية.

لقد حلَّل الأيوبي الإسلام السياسي من خلال مجموعة من النظريات، منها النظريات الاجتماعية التي تهدف إلىٰ شرح ديناميكية الحضارات الإسلامية، وهناك النظريات التي تركِّز علىٰ السيرورات الاجتماعية، وتموضع الصحوة الإسلامية لا داخل الدين، ولكن ضمن السياقات

الاجتماعية والسياسية الكامنة فيها، وهناك نظريات تموضع الصحوة الإسلامية في النصوص والمبادئ التأسيسية للإسلام بالإضافة إلىٰ العبادة الدينية. فالإسلام يُعدُّ خطابًا مشتركًا (معتقدات وطقوس ورموز) تتشكَّل من خلال الظروف الاجتماعية والسياسية المحلية. وبدلًا من ذلك، فإن الفكرة الرئيسية هنا هي أنَّ الفاعلين المسلمين متحدون من خلال عقيدة مشتركة متمثلة في الإسلام كبديل للأيديولوجيات العلمانية، مما يخلق قوة اجتماعية-سياسية صلبة.

هناك باحثون يصرون علىٰ تنوُّع الحركات الإسلامية وعلىٰ تشكُّلها وفق عوامل شرطية. أبرز روَّاد هذا الاتجاه هم جون إسبوزيتو وإدوارد سعيد وجيمس بيسكاتوري. إنَّهم يدعون إلىٰ تبني مقاربة حذرة، تعترف بأنَّ الإسلام يمكن أن يكون وسيلة للتقدم الاجتماعي، وأنَّ تنوع الإسلام أكثر ليبرالية وأكثر ديمقراطية مما هو معترف به في الغالب.

لقد كانت سيرورة ردكلة الإخوان المسلمين في مصر رد فعل علىٰ تزايد الاستبداد بعد الانقلاب العسكري في عام ١٩٥٢. وقد أدَّىٰ اغتيال مؤسس جماعة الإخوان حسن البنا، وتعذيب أعضاء الجماعة إلىٰ زيادة تطرف جماعة الإخوان المسلمين وكذلك منظّرهم الأبرز، سيد قطب. هذه الحوادث تسببت في تخلي جماعة الإخوان المسلمين عن سياستها السابقة ووضع أجندة متشددة تتناقض بشكل صارخ مع موقف الجماعة المعتدل في الثلاثينيات والأربعينيات.

إنَّ الصحوة الإسلامية هي في المقام الأول ردة فعل علىٰ فشل سيرورة التحديث في بلدان الشرق الأوسط. وقد كانت نقطة البداية هي الفترة الاستعمارية التي أنشأت عددًا من الدول القومية المصطنعة التي اعتنق قادتها الأيديولوجيات العلمانية ذات التوجُّه الغربي والعروبة لتكوين هوية وطنية وإضفاء الشرعية علىٰ وصولهم إلىٰ السلطة. كما أدَّت هزيمة العرب علىٰ أيدي الإسرائيليين في عام ١٩٦٧ إلىٰ أزمة هوية واسعة النطاق جعلت الجماهير تبتعد

عن الدولة القومية العلمانية، وتبنَّت الإسلام كوسيلة للتجدد الروحي وإحياء الدولة الإسلامية.

وبعيدًا عن السيرورات الاجتماعية، ثمة طريقة بديلة للتعاطي مع الصحوة الإسلامية من خلال الدور الرمزي للدين. تستند هذه المقاربة إلىٰ تعريف كليفورد غيرتز للدين علىٰ أنَّه «نسق ثقافي»، وإلىٰ الإمكانات الرمزية الدينية القوية. في هذه المقاربة، تصبح النصوص والمذاهب الإسلامية ثانوية مقارنة بالسؤال الرئيسي، وهو كيف يتجلىٰ الإسلام في الحياة اليومية للمسلمين، وخاصة كيف يمكن استخدام الإسلام كوسيلة للتعبئة السياسية؟

أمَّا النظريات النصية لتفسير ظاهرة الإسلام السياسي فهي تسعىٰ إلىٰ العثور علىٰ جواب بخصوص أسباب تنامي تلك الظاهرة في الدين نفسه، أي في القرآن والسُنة. وقد تطورت هذه المقاربة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر. فهناك نزوع عام في الأوساط الأكاديمية إلىٰ العودة إلىٰ النصوص المرجعية والتفسيرات النصية كوسيلة للكشف عن المعنىٰ الخفي للصحوة الإسلامية وجذور الثورة الأصولية، إن جاز التعبير.

هناك حاجة إلىٰ منظور أكثر دقة حول الحركات الإسلامية في الشرق الأوسط. أولًا، في حين أنَّ معظم العمل البحثي معنيٌّ بالحركات الإسلامية المتطرفة المعروفة باستخدام العنف، هناك نزوع إلىٰ تجاهل الجماعات المعتدلة التي تدين استخدام العنف وتلتزم بالاحتجاج السلمي علىٰ الرغم من القمع الوحشي للمعارضة السياسية الذي يُعدُّ أمرًا شائعًا في العديد من دول الشرق الأوسط. ومن أجل الحصول علىٰ فهم أفضل لاتساع الحركة الإسلامية، هناك حاجة إلىٰ منظور جديد يدعو إلىٰ زيادة التركيز علىٰ العمل الميداني طويل الأمد لبناء معرفة مباشرة بالإسلاميين، والجماعات وقادتهم وأتباعهم.

يبدو أن هناك حاجة لدراسة ديناميكيات الحركات الاجتماعية المعاصرة كأدوات للصحوة الإسلامية. في حين أنَّ دراسة الإسلام والحركات الاجتماعية ليست موضوعة جديدة، وإلىٰ جانب حقيقة أنَّ الإسلام بدأ كحركة اجتماعية، يجب إيلاء مزيد من الاهتمام للحركات الإسلامية الحديثة. ومن هنا تأتي أهمية المشاركة في تحليل مقارن للحركات الإسلامية في الشرق الأوسط.

هناك مجموعة من النظريات المتنافسة حول ما هي القوىٰ المحركة وراء الصحوة الإسلامية. ومع ذلك، لا توجد نظرية قادرة علىٰ تفسير تنوع التأييد الشعبي للإسلام السياسي في جميع أنحاء الشرق الأوسط، لكن كل نظرية تسعىٰ إلىٰ تفسير الظاهرة كنتيجة لمزيج من العوامل الاجتماعية والسياسية والدينية. في النهاية، ربما يمكن المحاججة أنَّ الصحوة الإسلامية كانت نتيجة عدد من العوامل الشرطية، ومن هنا تأتي أهمية التحذير من الأطروحات السطحية لما تُعدُّ في الواقع ظاهرة شديدة التعقيد. لذلك فإنَّ الأبحاث التي تحاول إبراز هذا التعقيد ستكون مهمة بشكل خاص.

وختامًا، نقول: إنَّ أطروحة الأيوبي تتميز بالجرأة الشديدة في تناول تاريخ العلاقة بين الدين والدولة، وفي آرائه في النصوص الفقهية وتوظيف الإسلاميين لتلك النصوص، لكنها في الوقت نفسه أطروحة لافتة للنظر وجديرة بالمزيد من الدراسة والنقاش. ولذلك، هناك حاجة إلىٰ إجراء المزيد من الأبحاث حول هذه الموضوعة والأبعاد الأخرىٰ المعنيَّة بالعلاقة بين الدين والدولة، إلىٰ جانب النظر في إعادة تشكيل الحركة الإسلامية وحداثة جذورها في العالم العربي، من حيث إنها تشتمل علىٰ بناء التاريخ المقدس للإسلام بأشكال ذات صلة بنماذج الدولة الحديثة. وهذه مسألة مهمَّة ليس فقط بسبب مضامينها النظرية، بل الأكثر من ذلك، من أجل التصدي للصورة النمطية للحركات الإسلامية علىٰ أنَّها حركات غير عقلانية وغير ديمقراطية وعنيفة.

إنَّ كتاب «الإسلام السياسي» للمفكر المصري نزيه الأيوبي موجهٌ بالأساس إلىٰ القارئ الأجنبي، ويتضح ذلك من لغة الكتاب أولًا، ومن مسرد المصطلحات الذي وضعه المؤلف في آخر الكتاب لشرح معاني بعض المفردات التراثية ذات الخصوصية الثقافية الواردة في الكتاب. وقد اجتهد الأيوبي في ترجمة هذه المفاهيم إلىٰ اللغة الإنجليزية ثمَّ أعاد شرحها لمزيد من الفهم والوضوح. لذلك كانت مهمتي الأولىٰ هي العودة إلىٰ المراجع العربية التي استعان بها الأيوبي في هذا العمل، بغرض الأمانة والدقة، من أجل ضبط المصطلحات في اللغة العربية ونقل الاقتباسات كما وردت في النصوص الأصلية. وبطبيعة الحال، كانت مهمة الترجمة صعبة للغاية؛ نظرًا للمسائل الكثيرة التي تطرَّق إليها المؤلف والتشابك بينها والعدد الهائل من المراجع العربية التي طالعها لكتابة هذه الدراسة الجادة. لكنَّ ما خفف من هذه الصعوبة هو أنَّ المؤلف استخدم أسلوب «التعريب اللفظي» (transliteration)، أي كتابة المصطلحات والمفاهيم العربية بالحروف اللاتينية.

لم تقتصر العودة إلىٰ المراجع العربية لضبط المصطلحات والألفاظ فحسب، بل كان الغرض منها هو مزيد من فهم السياق رغم وضوح لغة الأيوبي وبساطة تراكيبه اللغوية؛ فبعض الفقرات لم تكن اقتباسًا مباشرًا من تلك المراجع، وإنما كانت إعادة صياغة لها بأسلوب يتناسب مع القارئ الأجنبي. لذلك كنت أعود إلىٰ المراجع العربية وأنقل منها ما كان يقصده الأيوبي بصورة أكثر دقة، لدفع الالتباس في دلالة الألفاظ ومضمون السياق، مع الحفاظ علىٰ طريقة تعبير المؤلف عن أفكاره بما يتوافق مع أسلوبية اللغة العربية. فعلىٰ سبيل المثال، أورد المؤلف مصطلح (Islamism) مرات عديدة في الكتاب، وقد شاع ترجمة هذا المصطلح في العربية إلىٰ «الإسلامويَّة»، وهي ترجمة صحيحة ودقيقة، لكنها وردت في سياق مختلف عند حديث الأيوبي عن الحركات الإسلامية في تونس مستعينًا بدراسة

أجراها أستاذ علم الاجتماع التونسي محمد عبد الباقي الهرماسي الذي عنىٰ بهذا المصطلح نزعة الالتزام الإسلامي في التركيبة الاجتماعية. كما ورد نفس المصطلح في كتاب عزيز العظمة «التراث بين السلطان والتاريخ» بمعنىٰ «الإسلاميَّة» كمقولة تعني مجموعة انتقائية من العلامات والرموز والممارسات، التي يعتقد شخص أو مجموعة أو نظام ما أنَّها إسلاميَّة، والتي تصف نفسها بأنَّها إسلاميَّة.

أورد المؤلف مصطلح (Secularism) الذي يشيع ترجمته بـ «العلمانية»، لكني فضَّلتُ هنا ترجمته بـ «العلمانويَّة»، مستعينًا بترجمة الدكتور طارق عثمان في ترجمته لورقة بحثية بعنوان «العلمانوية: مضمونها وسياقها»، وبترجمة الصديق العزيز كريم محمد لكتاب أستاذة الأنثربولوجيا صبا محمود بعنوان «الاختلاف الديني في عصر علماني: تقرير حول الأقليات»، وفي هذين العملين يوضح المترجمان أسباب تفضيلهما الوجيه لترجمة المصطلح علىٰ هذا النحو.

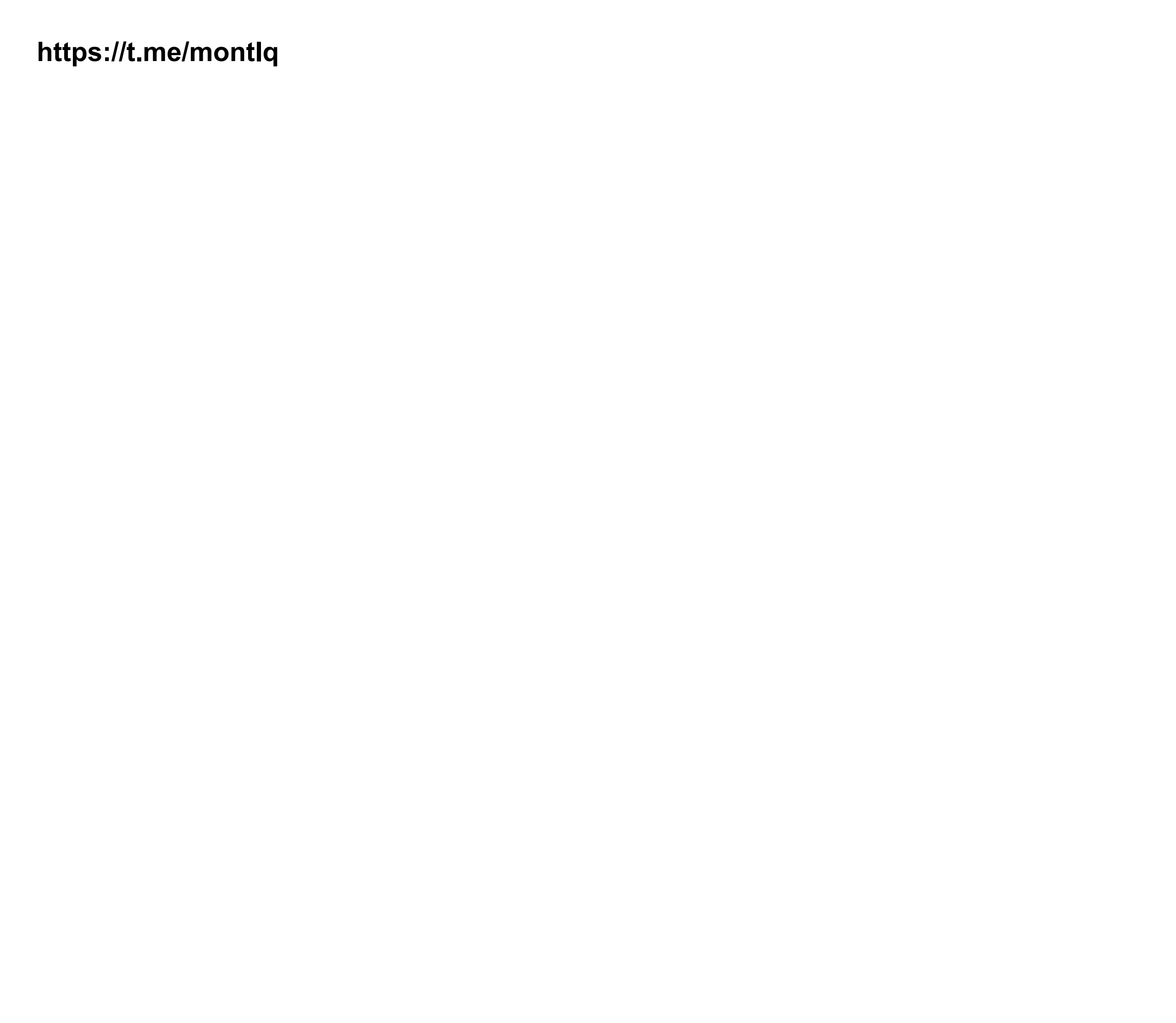
أودُّ أن أتوجَّه بالشكر إلىٰ أمي التي غمرتني برعايتها ودعائها لي بالتوفيق والسداد والقبول لهذا العمل، فهي أصل كل نجاح في حياتي، وأنا مدينٌ لها بكل شيء وأي شيء. وأشكر الصديق العزيز أحمد خضر علىٰ قراءة الكتاب، وعلىٰ التعليقات والملاحظات الذكية والمفيدة التي شرفني بها، وأنا مدين لأحمد بالكثير، فله مني جزيل الشكر والامتنان. وأشكر كذلك الصديق العزيز ماجد مصطفىٰ الذي قرأ الترجمة وأثنىٰ عليها، وأنا ممتن له وأرجو أن تكون الترجمة كما وصفها، ولطالما كان ماجد عونًا وسندًا لي، فهو نِعْمَ الأخ ونِعْمَ الصديق، فله مني كل الحب والمودة.

وأودُّ أيضًا أن أشكر الصديق العزيز محمد صلاح علىٰ قراءته للترجمة ورأيه فيها وعلىٰ صبره وتشجيعه ومودته الدائمة. وأنا مدينٌ بالشكر والامتنان للأستاذ العزيز أحمد سالم الذي عرض عليَّ ترجمة هذا الكتاب،

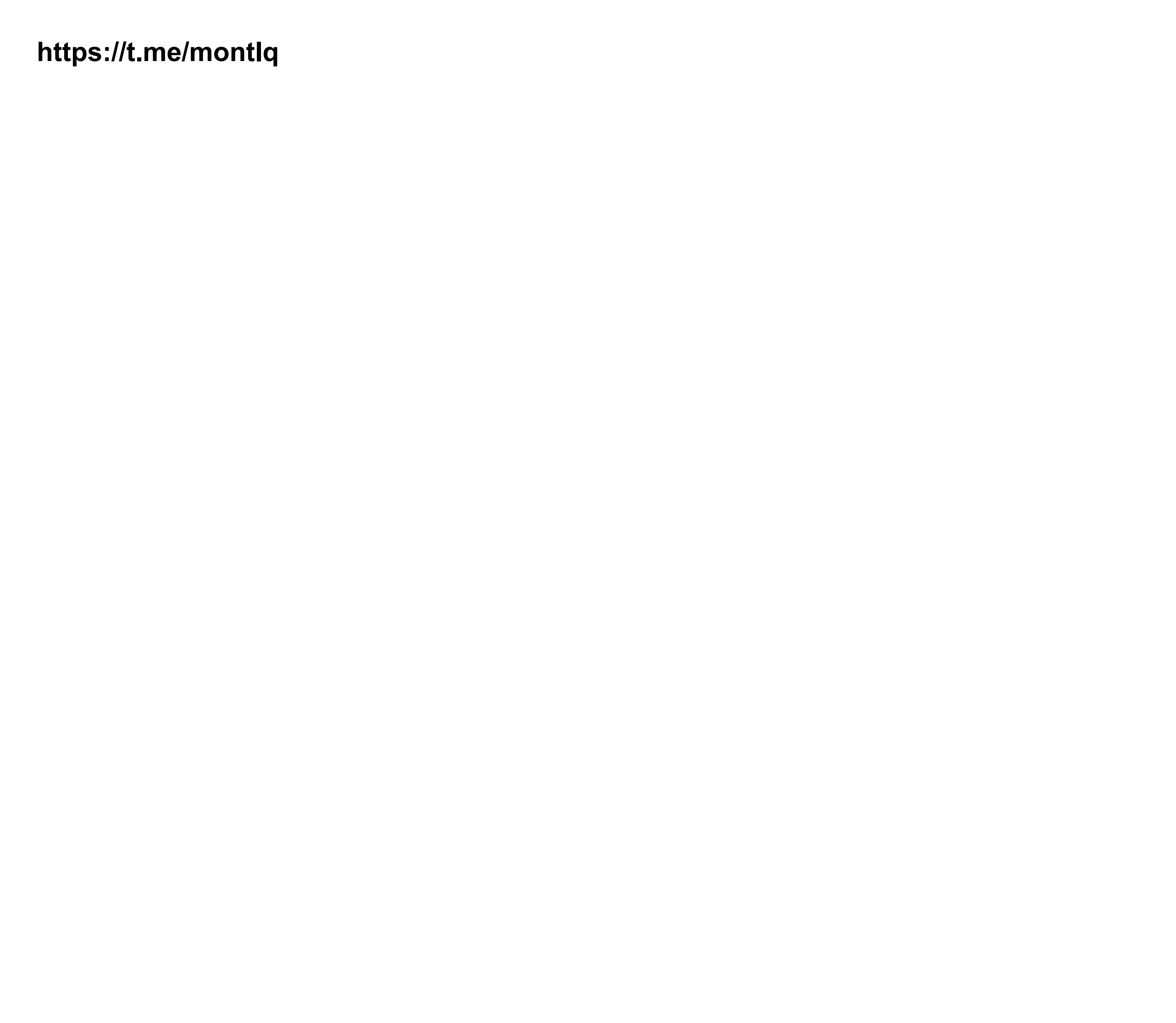
وأشكره علىٰ ثقته ولطفه الدائم معي. وأخيرًا، أحب أن أتوجه بالشكر والامتنان لمركز نماء للبحوث والدراسات علىٰ الجهود المبذولة لنشر معرفة جادة وإثراء وتنمية العقل العربي.

محمد كمال

الإسكندرية، صيف ٢٠١٨



(١)
الدولة الإسلامية بين النظرية والتطبيق



ثمة إشارة إلىٰ أنَّ المحاولات المعاصرة في الإحياء الإسلامي أو الصحوة الإسلامية تسعىٰ إلىٰ استرداد وإعادة تثبيت نوع من الدولة الدينية كانت موجودة في مرحلة ما من تاريخ المجتمعات المسلمة. وتنطوي هذه الإشارة ضمنًا علىٰ وجهة نظر تقول بأنَّ الإسلام لديه نظرية خاصة عن السياسة والدولة، وأنَّ الصحويين أو الإحيائيين الإسلاميين يحاولون تطبيق هذه النظرية الحالية المعنيَّة بالدولة.

إنَّ الانطباع بوجود مثل هذه النظرية يعززه عادة أنَّ الإسلاميين المعاصرين يحتجون مرارًا بالنصوص الدينية والفقهية، فضلًا عن بعض السوابق التاريخية لوجود «حكومة إسلامية»، في محاولتهم إثبات ضرورة إقامة دولة إسلامية. لذلك من الضروري لأي عمل يدور حول الخطاب المعاصر للإسلام السياسي أن يتعمَّق بدرجة ما في النصوص الفقهية وفي السوابق التاريخية من أجل تتبع أصول حُجة الإسلاميين. ومع ذلك، حريٌّ بي أن أسارع في هذه المرحلة بتحذير القارئ بأنني لا أروم هنا تقديم تاريخ موجز للدولة الإسلامية أو مراجعة مختصرة لتاريخ الفكر الإسلامي. لذلك، فالقرَّاء غير المعتادين علىٰ مثل هذه المسائل من الأفضل لهم الرجوع أولًا إلىٰ بعض المعالجات المنهجية المتاحة في بعض الكتب المذكورة في هذا الفصل (علىٰ سبيل المثال: روزنتال، ووات، ولامبتون، وغيرهم)[1].

عوضًا من ذلك؛ فإنَّ الغرض من هذا الفصل هو التعامل مع بعض المفاهيم والسوابق التي تسلِّط الضوء علىٰ معالجتنا اللاحقة لموضوع

---

(١) علىٰ الرغم من تحديد بعض التواريخ وشرح بعض المصطلحات العربية بشكل تقريبي؛ فإنَّ هذا لم يحدث بنية توجيه واضح وممنهج لأولئك الذين ليسوا علىٰ دراية كاملة بالموضوع؛ لأنَّ ذلك سيصرف الانتباه بشكل كبير عن الحِجاج الرئيس. كما ينبغي قراءة هذا الفصل بالاقتران مع فصل خاص عن «الدولة الإسلامية» في كتابي القادمْ عن الدولة العربية. ولكن للأسف، لأسباب عملية قد لا يخرج هذا الكتاب إلىٰ النور إلَّا بعد مرور بعض الوقت علىٰ نشر هذا الكتاب.

الإسلام السياسي. ولذلك فهو فصل انتقائي وتأويلي للغاية، فضلًا عن تركيبته المعقدة نوعًا ما؛ لأنَّه يتناول العديد من الأفكار ذات الصلة، وليس مجرد أطروحة متكاملة واحدة. ولهذه الأسباب، ربما يكون من المناسب إبراز بعض الأهداف الرئيسة لهذا الفصل.

هل الإسلام دين «سياسي»؟

* في هذا الفصل سيكون ثمة جدالٌ بأنَّ المصادر الإسلامية الأصلية (القرآن والحديث) لها تأثير ضئيل علىٰ مسائل الحكومة/الحُكم والدولة. ومع ذلك؛ فإنَّ المشكلة الأولىٰ التي واجهت المجتمع الإسلامي مباشرة بعد وفاة مؤسِسه: النبي محمد كانت مشكلة الحُكم، وبالتالي تحتَّم علىٰ المسلمين اللجوء إلىٰ التجديد والاجتهاد فيما يتعلق بشكل الحُكم وطبيعته. في الواقع، لقد كانت الخلافات الأولىٰ التي ظهرت داخل المجتمع الإسلامي (والتي أدَّت في نهاية المطاف إلىٰ الانقسام إلىٰ سُنة وخوارج وشيعة وغيرهم من الطوائف) معنيَّة بالسياسة. لكنَّ التنظير عن السياسة تأخر كثيرًا في الظهور، ويبدو أنَّ معظم الأدبيات السياسية الإسلامية المتوفرة لنا ظهرت عندما كانت الوقائع السياسية التي تناولتها في طريقها إلىٰ الزوال. ومن ناحية أخرىٰ؛ فإنَّ معظم الأدبيات التي برزت، علىٰ الأقل ضمن التقليد السُني، نتجت أيضًا «في ظل الدولة». فقد أقرَّت الدولة منهجية معيَّنة للكتابة، استنادًا إلىٰ «البيان» و«القياس»، ورعت أيضًا النخبة الفقهية التي كتبت عن المسائل السياسية. وكانت النتيجة مجموعة من الأحكام الفقهية المتبصرة والمتقنة، ونظرية رسمية عن الخلافة أصبحت، من خلال الاحتكار والتكرار، راسخة تمامًا في العقل العربي.

ومع مرور الوقت، اكتشفت الأجيال اللاحقة أنَّه من الصعب للغاية التمييز بين ما كان مقصودًا باعتباره تفسيرًا أو تأويلًا وما كان مقصودًا

باعتباره تشريعًا وأحكامًا وقواعد في تلك الأدبيات. وبالإضافة إلىٰ ذلك؛ فإنَّ مجموعة الأحكام الفقهية ارتقت تقريبًا إلىٰ مستوىٰ الشريعة نفسها. واليوم، عندما يدعو معظم السلفيين وبعض الأصوليين إلىٰ تطبيق الشريعة؛ فإنَّ ما يقصدونه حقًا هو تطبيق الأحكام الفقهية التي صاغها الفقهاء الأوائل. وقد انتُزِعت هذه الأحكام الفقهية من سياقها التاريخي والسياسي، واكتست بصفات جوهريَّة وأبديَّة. ولذلك فإنَّ الفكرة الرئيسة المغفول عنها هنا هي أنَّ هذه الأحكام الفقهية كانت في المقام الأول ارتجالًا أو اجتهادًا بشريًا معنيًا بمعالجة بعض القضايا السياسية والاجتماعية في سياق تاريخي وجغرافي واجتماعي معيَّن. وفي كثير من الأحيان يكون ثمة تجاهل لحقيقة أنَّ مجموعة الأحكام الفقهية الرئيسية الرسمية قد حقَّقت دورًا سياسيًا معينًا من خلال نقل الشرعية الدينية إلىٰ حكومة اليوم، التي عادة ما تأتي إلىٰ الحُكم بالقوة أو المؤامرات والتي لم ترتقِ، في سلوكها اليومي، إلىٰ النموذج الإسلامي.

ثمة فكرة لم يرد تفصيلها في هذا الفصل، ولكنَّ المادة التي يتضمنها هذا الفصل توفر خلفية ضرورية لها؛ وهي أنَّ الأصوليين الجُدد، أو مؤيدي الإسلام السياسي، قد أدخلوا بالفعل بعض التغييرات الجديدة والجذرية في طريقة فهم التقليد السياسي الإسلامي. ففي حين أنَّهم يريدون الحفاظ علىٰ العلاقة الوثيقة بين الدين والسياسة التي أنشأها الفقه التقليدي، فإنهم يرغبون في تغيير الترتيب داخل هذه العلاقة. لقد أقام الفقهاء التقليديون صلة بين السياسة والدين من خلال إعطاء الشرعية الدينية للسلطة السياسية. ويؤكِّد الإسلاميون السياسيون علىٰ استحالة الفصل بين الدين والسياسة، ولكن لأنهم الآن في وضع مقاومة الدولة القائمة، وليس شرعنتها، فهم يسعون إلىٰ تسييس رؤية معيَّنة للدين. ولتحقيق هذا الهدف، غالبًا ما يميل الإسلاميون المعاصرون إلىٰ أن يكونوا أكثر تجددًا واجتهادًا وأقل التزامًا بالنصوص في نهجهم. وهم

بالطبع يستشهدون بالنص ويقتبسون المصدر، ولكنهم بفعل ذلك فهم انتقائيون ومجددون بشكل ملحوظ. فالسابقة السياسية لا تعنيهم، ولا حتىٰ مجموعة الأحكام الفقهية الرئيسة الرسمية، ماعدا بعض الاستثناءات مثل ابن تيمية. في الواقع، علىٰ الرغم من كونهم من السُنة، يبدو أنَّهم لا يتحرجون من اقتراض المفاهيم والممارسات من الطوائف المناهضة للسُنة: مفهومهم الرئيس «الحاكمية» مستوحىٰ من الخوارج، ومصطلح «التقيَّة» التي كثيرًا ما يمارسونها مأخوذ من الشيعة.

سنجادل في هذا الكتاب بأنَّ الإسلام السياسي هو ظاهرة جديدة؛ فهو لا يمثِّل عودة إلىٰ وضع كان موجودًا في الماضي أو إلىٰ أي نظرية كانت قد صيغت في الماضي. إنَّ ما يحتفظ به الإسلام السياسي من الماضي هو التقليد الفقهي الذي يربط بين السياسة والدين. وبالرغم من ذلك، فإنَّه يسعىٰ إلىٰ تحويل الصلة الشكليَّة والرمزية التي أقامها الفقهاء بين السياسة والدين إلىٰ علاقة حقيقية. وعلاوة علىٰ ذلك، يريد الإسلاميون السياسيون عكس العلاقة التقليدية بين المجالين بحيث تصبح السياسة تابعة للدين، وليس العكس، كما كان الحال تاريخيًا.

واحدة من المسائل التي يتناولها هذا الفصل أيضًا معنيَّة بهذه الجزئية الأخيرة علىٰ وجه التحديد: أي لماذا كان هناك انصهار معيَّن بين الدين والسياسة علىٰ مرّ تاريخ الدولة الإسلامية؟ الجواب المعتاد علىٰ هذا السؤال هو أنَّ الإسلام في حد ذاته دينٌ سياسيّ. هذا افتراض -تتبناه الأوساط الغربية والإسلامية علىٰ نطاق واسع- نسعىٰ إلىٰ تفنيده في جميع فصول هذا الكتاب. لقد آن الأوان أن تبدَّد هذه الأسطورة الاستشراقية/الأصولية إلىٰ الأبد. حتىٰ التفسير الشائع لمصطلح الأمَّة، المألوف في الأوساط الغربية والإسلامية علىٰ حدٍّ سواء، كمجتمع إسلامي علىٰ وجه التحديد، يجب أن يخضع لفحص دقيق؛ لأنَّه لا في القرآن نفسه ولا في كتابات لاحقة لمؤلفين

مسلمين كان لهذا المصطلح دلالة دينية واضحة. فالانطباع السائد في الأوساط الغربية بأنَّ الإسلام دين سياسي قد يكون امتدادًا للرأي القائل بأنَّ الإسلام دينٌ انتشر بحد السيف ورسَّخ وجوده عبر الغزوات. إنَّ الرأي السائد بين المسلمين بأنَّ الإسلام «دين ودولة» هو مقياس للتأثير الفكري الاستثنائي للفرضية الأصولية الحديثة علىٰ الرأي الإسلامي العام. وبعيدًا عن كونها رأيًا سائدًا، فإنَّها فرضية جديدة تمامًا، تعود، كما نوضح في هذا الكتاب، إلىٰ العقد الثالث من هذا القرن.

الإسلام هو في الحقيقة دين الأخلاق الجامعة (كما نجادل في الفصل ٢)، ولكنَّه يحتوي بداخله علىٰ قدر ضئيل من «السياسيِّ» علىٰ وجه التحديد؛ أي أنَّ المصادر الإسلامية الأصلية لا تخبرنا الكثير عن كيفية تشكيل الدول، وإدارة الحكومات والمؤسسات. فإذا كان حُكَّام الدول الإسلامية التاريخية قادة روحانيين في مجتمعاتهم، لم يكن ذلك لأنَّ الإسلام يتطلب أن يكون الزعيم الديني (الإمام) حاكمًا سياسيًا في الوقت نفسه. والواقع أنَّ الإسلام قد انتشر في مناطق كان فيها نمط الإنتاج قائمًا علىٰ التحكم والسيطرة، وكانت الدولة تقوم دائمًا بدور اقتصادي واجتماعي حاسم. وكان احتكار دين معيَّن دائمًا من أدوات الدولة المعتادة لضمان الهيمنة الأيديولوجية. وقد ورثت الدولة الإسلامية التاريخية هذا التقليد.

في المراحل الأولىٰ للدولة الإسلامية كان مجرد كَوْن المرء مسلمًا مفيدًا ومُجزيًا من منظور اقتصادي وسياسي: فالفتوحات الآخذة في الاتساع وفرض الجزية علىٰ غير المسلمين في الأراضي التي فتحها المسلمون ضمنت مداخيل مالية ومناصب عسكرية/إدارية للمسلمين، الذين كانوا لا يزالون أقليَّة في هذه المناطق التي فتحوها حديثًا. ومع ذلك، في مرحلة تالية، أثناء خلافة عمر ابن الخطاب، أصبح تدفق المسلمين من الجزيرة العربية إلىٰ الأمصار (الأراضي التي فتحها المسلمون) سريعًا للغاية وواسعًا لدرجة تعذُّر تسجيل

جميع الوافدين الجُدد في «الديوان» من أجل توزيع الأعطيات والرواتب. لقد كانت هذه الجماعات المحبَطة، عادة من القبائل العربية الأقلويَّة أو الهامشية، هي التي شكَّلت أول حركة دينية-سياسية معارضة للدولة؛ وهي حركة الخوارج. ونتيجة لذلك، فُتِحت أراضٍ فسيحة داخل بلاد فارس وحولها، حيث اعتنق عدد كبير من السكَّان الإسلام ولكنهم لم يتعرَّبوا. وكان الإقصاء الاجتماعي والسياسي لهذه المجتمعات هو الذي أدىٰ في نهاية المطاف إلىٰ ظهور حركة المعارضة الدينية/السياسية الرئيسة الثانية ضد الدولة؛ وهي الشيعة. حاول كل من الخوارج والشيعة استخدام الحُجج الدينية من أجل التشكيك في شرعية الحكومة والحكَّام. وفي هذه المرحلة علىٰ وجه التحديد، ومن خلال حُجة مضادة ضد ادِّعاءات حركات المعارضة، نشأت النظرية الفقهية الرسمية المعنيَّة بالدولة.

وحتىٰ تلك المرحلة، ضمَّت الدولة جماعات كبيرة من المسلمين غير الناطقين بالعربية، فضلًا عن أعداد متزايدة من المتحوِّلين إلىٰ الإسلام والناطقين بالعربية. وهكذا تحتَّم علىٰ الدولة أن تواجه ليس فقط مشكلة الأمن والنظام (التي تمثِّلها حركات المعارضة) ولكن مواجهة أزمة مالية متفاقمة كذلك. لقد ولَّت الأيام التي كان فيها المسلمون يحصلون علىٰ دخل دائم، ويُعفَون أيضًا من دفع الجزية للدولة، فقط لأنهم مسلمون. ولم تعُد الجزية التي فُرِضت علىٰ الأعداد الضئيلة من غير المسلمين كافية لدعم دولة أكبر وأكثر تعقيدًا، تهددها جماعات معارضة مختلفة. وكان علىٰ النظرية الرسمية الجديدة أن تُسوِّغ وتُشرعن، من الناحية الدينية، الحاجة المتزايدة لفرض أنواع مختلفة من الضرائب علىٰ المسلمين أنفسهم. وكان هذا هو الأصل التاريخي للتقارب بين الدين والسياسة. فمن الناحية الأيديولوجية، وردَ هذا التقارب في مجموعة من النصوص أنتجها فقهاء موظفون لدىٰ الدولة بنية ضمنية متمثِّلة في منح الشرعية الدينية للحُكَّام السياسيين. ولم يكن ذلك جزءًا من تقاليد المنطقة

فحسب، فرضته طبيعة أنماط الإنتاج السائدة، بل كان أيضًا، علىٰ نحوٍ أكثر إلحاحًا، استجابةً لأزمة سياسية ومالية متفاقمة في الدولة. ولذلك، اجتمع الدين والسياسة في الدولة الإسلامية التاريخية عن طريق استئثار الدولة بالدين. هذا، بطبيعة الحال، مغايرٌ للتجربة الأوروبية حيث كانت الكنيسة، تاريخيًا، تستأثر بالسياسة (أو علىٰ الأقل تتدخل فيها). لقد انطوت العلمانويَّة في الغرب علىٰ إقصاء تدريجي للكنيسة من مجال السياسة. وكانت تلك سيرورة سهلة نسبيًا لأنَّ الدين كان مُمَأسَسًا؛ فعزل الكنيسة يعنىٰ عزل الدين عن السياسة. أمَّا في الدولة العربية الحديثة، فقد ظهرت العلمانويَّة من خلال «المحاكاة»، ولم تستطع بأي حال إقصاء الدين من خلال إقصاء الكنيسة؛ لأنَّه لا توجد كنيسة في الإسلام (باستثناء جزئي خاص بالشيعة). وقد منحت هذه العوامل الحركة المعاصرة للإسلام السياسي معالمها المميَّزة. وكما سنرىٰ في هذا الكتاب، فحقيقة أنَّ الدولة المعاصرة تدَّعي العلمانويَّة مكَّنت بعض قوىٰ المعارضة السياسية من الاستئثار بالإسلام كسلاح خاص بهم. ولأنَّ الدولة لا تتبنىٰ الإسلام (إلَّا بطريقة «دفاعية» تفاعلية)، فإنَّها لا تستطيع وصف خصومها بسهولة مثل الدولة التقليدية بأنهم مجرد طوائف مهرطقة. إنَّ الإسلام السياسي يعكس الآن السيرورة التاريخية؛ فهو يطالب بإسلام «عموميٌّ» لحركات المعارضة، ويترك للدولة مهمة أكثر صعوبة تتمثَّل في إعداد نسختها الخاصة عن الإسلام وتسويغها.

ودون أن نتأخر أكثر من ذلك في طرح المحتوىٰ الكامل للكتاب، أعتقد أنَّه سيكون من الممكن الآن النظر بمزيد من التفصيل في الجوانب المختلفة للدولة الإسلامية التاريخية بين النظرية والتطبيق، التي قد تكون مفيدة لفهمنا النهائي للحركات المعاصرة للإسلام السياسي.

أهم ما يجب تذكره هو أنَّ القرآن لم ينص علىٰ شكل محدَّد للدولة أو الحكومة، ولم يحدِّد النبي محمد خليفة له علىٰ الرغم من علمه بأنَّ

وفاته كانت وشيكة (انظر الشلبي، ١٩٨٣: ١٥١ وما يليها، انظر أيضًا أعمال المؤلفين المذكورين في الفصل ٩). إنَّ حقيقة ظهور الإسلام في «مجتمع قبليٍّ عديم الجنسية» قاد النبي محمد إلىٰ إنشاء مجتمع سياسيٍّ-دينيٍّ، يقوم علىٰ الإيمان بوصفه المعيار الرئيس للانتماء لهذا المجتمع، علىٰ الرغم من أنَّه أخضع المؤمنين لسلطة قيادة سياسية معيَّنة (رودينسون، ١٩٧١: الفصل ٦). ولسوء الحظ، لم تُسجَّل أيَّة مراسلات سياسية أو إدارية تتعلق بالشؤون الداخلية في زمن النبي. وثمة اعتقاد أنَّ التدوين اقتصر علىٰ العهود والاتفاقات المعنيَّة بنشر الدين وتنظيم العلاقات الخارجية، ويُذكر أنَّه لتحقيق هذا الغرض «كان النبي - الأميّ - يملي رسائله وعهوده علىٰ كتَّاب من صفوة العرب المجيدين نيفوا علىٰ الثلاثين كاتبًا» (الهراوي، ١٩٨٦: ٣٤٩، وما يليها).

الجزء الرئيسي من النصوص السياسية الموروثة من الحقبة المحمديَّة هي (الصحيفة) التي غالبًا ما تُعرف باسم «دستور المدينة»، ويرجع نصها في معظمه إلىٰ الهجرة من سنة ٦٢٢ إلىٰ ٦٢٤ ميلادية (وات، ١٩٦٨: ٤-٥، ١٣٠-١٣٤). يتحدث هذا «الدستور» عن المؤمنين في ظلّ تشكيل مجتمع واحد (الأمَّة) يضم اليهود من المدينة المنورة. وعلىٰ الرغم من أنَّ الأمة تألفت من قبائل، ولكل قبيلة مسؤول عن سلوك أفرادها؛ فإنَّ الأمة ككل عملت بشكل جماعي في تطبيق النظام الاجتماعي والأمني، وفي مواجهة الأعداء في أوقات الحرب والسلام. إنَّ الصحيفة المحمديَّة مثيرة جدًا للاهتمام؛ لأنها علىٰ الرغم من أنَّها تضع الأُسُس لمجتمع ما بعد قبليٍّ وديني بالأساس، فإنَّها لا تنفي الوحدات الفرعية تمامًا، كما أنَّها لا تستبعد غير المسلمين من الهيمنة السياسية المتخيَّلة (انظر بيضون، ١٩٨٣: ١٠٦-١٠٨). بل إنَّها في الواقع مصدر تقليد تشاركي وتعاضدي يقوم علىٰ مبدأ «الوحدة في التنوُّع» ميَّز، مع المِلل والأصناف، الدولة الإسلامية لقرون عديدة.

*** ونظرًا لمحدوديَّة النصوص السياسية في القرآن والحديث، تحتَّم علىٰ المسلمين منذ البداية الاقتراض والاجتهاد في تطوير نظمهم السياسية، بإلهام:**

(١) من الشريعة ممثَّلة في القرآن والسُنة.

(٢) ومن التقاليد القبلية العربية.

(٣) ومن التراث السياسي للأراضي التي فتحوها، وخاصة التقاليد الفارسية والبيزنطية.

وقد كان تأثير المصدر الأول أكثر وضوحًا أثناء عصر الخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل، وظهر تأثير المصدر الثاني خلال عهد الأسرة الأمويَّة، وبرز تأثير المصدر الثالث في عهد الدولة العباسية والإمبراطورية العثمانية.

كان المسلمون في الواقع بُناةً للدولة، من الناحية العملية، في ميادين مثل التوسُّع العسكري والترتيبات الحكومية والأساليب الإدارية، وربما سبقوا الأوروبيين في هذا الصدد (تاتشاو، ١٩٨٥: ٣). لكنَّها لم تكن دولًا حقًا بالمعنىٰ الحديث للمصطلح؛ كانت أنظمة إمبريالية خارجيًا، وأنظمة سلاليَّة داخليًا، أقرب إلىٰ العديد من الأنظمة القديمة والقروسطيَّة التي تختلف عادة عن الدولة الحديثة (انظر إيزنشتات، ١٩٦٩).

لذلك، نحن نرىٰ أنَّه من غير المجدي أن نحاول، كما فعل بعض المحامين الدستوريين العرب، فحص العناصر المعترف بها في النظرية الدستورية المعاصرة واعتبار أنَّها تُعرِّف الدولة، ثمَّ محاولة إثبات أنَّه إذا كانت هذه العناصر حاضرة في النظام الإسلامي، فهي إذن تشكِّل «دولة»، من الناحيتين النظرية والقانونية (انظر بسيوني، ١٩٨٥: ١٤، وما يليها؛ أحمد عبد الله، ١٩٨٦: خاصة الفصلين ١و٢).

كما أنَّه من غير المجدي تحديد القضايا الرئيسة المتعلقة بموضوع الدولة في الفكر السياسي الغربي ومن ثمَّ محاولة تحديد أفكار مماثلة في كتابات المفكرين المسلمين علىٰ أمل أن تكون مفيدة في فهم مفهوم الدولة الإسلامية وتعريفه (انظر نصر، ١٩٦٣: ١٥-٦٦).

وفي ظلّ أنَّ «الدولة» مفهوم غربي يمثِّل ظاهرة أوروبية نشأت بين القرنين السادس عشر والعشرين، تتعلق بظواهر أخرىٰ مثل عصر النهضة وتصاعد الرأسمالية والفردانيَّة، فمن الطبيعي ألَّا نجد مثل هذا المفهوم في الفكر الإسلامي قبل العصر الحديث. ومع ذلك، كان للفكر السياسي الإسلامي تأثير كبير علىٰ الجسد السياسي (politic-body)، وبالطبع، علىٰ الحُكَّام والحكومات. وهذا، عند فحصه وإعادة بنائه، يمكن أن يقدِّم لنا فهمًا شاملًا لما يُعدُّ أقرب شيء لمفهوم الدولة في الفكر الإسلامي التقليدي. وإذا كان من الممكن القول: إنَّ مفهوم الدولة في أوروبا لا يمكن فهمه بمعزل عن مفاهيم الفردانيَّة والحرية والقانون، سأحاول في هذا الفصل توضيح أنَّ المفهوم الإسلامي للجسد السياسي لا يمكن فهمه بمعزل عن مفاهيم الجماعة أو الأمة، والعدل أو العدالة والقيادة أو الإمامة.

يتحدث العديد من الكُتَّاب، باللغة العربية وباللغات الأوروبية، عن «النظرية الإسلامية للدولة». ومع ذلك، فإنَّه عند الفحص الدقيق، يجد المرء أنَّهم في الواقع يوجِّهون أنفسهم تحديدًا إلىٰ مشكلة الحكومة، ولا سيما سلوك الحاكم، وليس إلىٰ الدولة بصفتها مقولة عموميَّة أو إلىٰ الجسد السياسي بوصفه واقعًا اجتماعيًا ومفهومًا قانونيًا. إنَّ تصنيف «السياسة» في الفكر الإسلامي التقليدي هو تصنيف لضروب الصناعة السياسية، وليس لأنواع الدولة. وإن دخلت الدولة في إطار هذه الأدبيات، فإنها تدخل بما هي نقطة دون الذروة في «التراتب العمودي» الذي هو أساسًا المُلك. فهي تبدو كوزارة مثلًا أو كحِجابة أو كقضاء مرتبط بالحاكم، ولا يظهر

المُلك فيها إلَّا بما هو ممارسة عيانيَّة لفرد بعينه، أي أنَّ الدولة تظهر بما أطلق عليه ابن خلدون اسم «الدولة الشخصية» وليس كدولة كليَّة (العظمة، ١٩٨٧: ٤٨-٤٩). حتىٰ عندما ظهرت البيروقراطية الإسلامية وأصبحت معقَّدة جدًا، لم يوقِّع الموظفون والعاملون العموميون الآخرون الذين تمَّ تعيينهم في وظائف معيَّنة أو الذين خرجوا من العمل، علىٰ عقود مع «الدولة» أو مع أي «شخصية معنوية» أخرىٰ، ولكن ببساطة مع صاحب العمل (المولىٰ) (طبلية، ١٩٨٥: ١٦١-١٦٢).

ولذلك فإنَّ الفقهاء والفلاسفة الكلاسيكيين والأدباء يتحدثون عن المجتمع أو الحكومة أو الحُكَّام. وقد بدأت فكرة تصنيف الوحدات السياسية كدول في الظهور في القرن التاسع عشر في كتابات جمال الدين الأفغاني، ومن ثمَّ تبلورت بشكل أكثر وضوحًا في القرن العشرين في كتابات المفكرين العلمانيين الذين تأثَّروا بالغرب (باترورث، ١٩٨٧: ٩١-١١١). ولا يعني هذا التقليل من شأن الفكر الإسلامي التقليدي بأي شكل من الأشكال، لأنَّ مفهوم الدولة لم يظهر في النصوص الأوروبية قبل عصر النهضة، وإنما هو التأكيد فقط علىٰ أنَّه ينبغي ألَّا نحكم علىٰ الكتابات الإسلامية التقليدية من خلال ما نعرفه ونفهمه الآن فحسب.

وكما أشرنا، فقد بنىٰ المسلمون دولهم وأنشأوا حكوماتهم من خلال التجديد والاجتهاد والاقتراض. أمَّا فيما يتعلق بالنظرية السياسية الإسلامية، فقد تشكَّلت في مجملها بعد التطور التاريخي الذي واجهته، بل إنَّ معظم المفاهيم السياسية الرئيسة لم تظهر إلَّا أثناء الفترات التي تراجعت فيها المؤسسات السياسية التي كانت تُنظِّر لها (روزنتال، ١٩٥٨؛ شاخت، ١٩٦٤؛ عنايت، ١٩٨٢).

لذلك تعود نظرية الخلافة، علىٰ سبيل المثال، إلىٰ فترة تدهور الخلافة بوصفها مؤسَّسة خلال عهد الأسرة العباسية، وظهور أكثر من خليفة في عدة

مدن إسلامية، وتصاعد حركات المعارضة مثل الخوارج، والمعتزلة، وإخوان الصفا، وغيرهم، ضد الحُكَّام السُنة في بغداد. والواقع أنَّ نظرية الخلافة كانت أساسًا تفسيرًا سُنيًا للحجج التي طرحتها حركات المعارضة المتصاعدة (بما في ذلك الشيعة)، وكانت تمثِّل السعي إلىٰ صورة مثالية، وليس وصفًا إيجابيًا لما كان قائمًا بالفعل (انظر لامبتون، ١٩٨١).

وعلىٰ الرغم من هذا السياق التاريخي لظهور نظرية الخلافة، سيكون من قبيل التبسيط أن نتحدث عن أيديولوجيا سُنية رسمية محافِظة وأيديولوجيا ليبرالية أو راديكالية للجماعات الشيعية وغيرها من الجماعات المُنشقَّة. وهناك أنماط أكثر تعقيدًا، وأحيانًا مفارقات متضمّنة، لا سيما في المجال الثقافي والفكري، الأمر الذي سيتطلب تتبُّع بعض المسارات التاريخية في هذه المرحلة.

في بداية فترة الخلفاء الراشدين، كانت البداوة تُحارَب باعتبارها قوةً جاهلية. وكان الشغل الشاغل هو التركيز علىٰ الوحدة الإسلامية والتفضيل الواضح للتمدُّن. لم تُستأصل جذور القبليَّة بالكامل، ولكن في بعض النواحي اكتسبت قوة إضافية. ولأنَّ نظام التوزيع المالي خلال الفتوحات كان قائمًا، من بين أمور أخرىٰ، علىٰ الأنساب، كان من المجدي للمقاتلين العرب إنشاء منظومات لضبط الأنساب.

وكانت الجماعات التي لم تستطع إتمام هذه العملية في وقت مبكر وبشكل جيِّد تُترك في الأمصار دون رواتب أو عطاءات، أو دون مشاركة كافية في شؤون المجتمع، وشكَّلت في نهاية المطاف العمود الفقري لحركات المعارضة المتمثِّلة في الخوارج، والشيعة وغيرهم (راجع السيد، ١٩٨٤ : ٤٥-٧٦). كانت مسألة القبلية بارزة جدًا في عهد عثمان بن عفان، واحتُجَّ بها كثيرًا وبطرائق معقدة في الصراع بين عليٍّ ومعاوية.

وقد هيمنت العصبية القبلية المتجددة والممتدة في العصر الأموي، مما أدىٰ إلىٰ تصاعد حالة الاستياء بين المجتمعات غير العربية التي عبَّرت عن

نفسها بمطالب قوميَّة معادية للعرب (الشعوبية)، لكنَّ الأمر ذا الدلالة الحقيقية هنا هو أنَّ مؤيدي مثل هذه المطالب عُرِفوا أساسًا باسم «أهل التسوية».

لقد ظهرت الشيعة علىٰ مقربة من حركات المعارضة، وقاموا معًا بدور ديني-سياسي مهم في إسقاط الأمويين وتنصيب العباسيين. وبدورهم، حافظ العباسيون، رُغم حكمهم باسم دولة إسلامية لا باسم دولة عربية، علىٰ إبقاء القيادة في أيدي العرب. وأصبحت المظالم الاجتماعية/العِرقية للجماعات المحرومة تكتسب طابع الصراع الثقافي، وتسعىٰ إلىٰ التعبير عن مضمونها السياسي بأنماط فكرية معيَّنة.

وبينما كانت الحركات الاجتماعية/القوميَّة منغمسة في تمجيد تراثها غير العربي والتقليل من شأن العرب، اكتسب العرب من الدفاع عن الماضي العربي، ولا سيما العصر الجاهلي، بُعدًا جديدًا تمثَّل في الصراع من أجل الهوية القومية، بل حتىٰ من أجل البقاء.

ولذلك بدأ الحُكَّام العرب سيرورة استعادة التقليد الجاهلي. وقد تحقَّق ذلك من خلال حركة التدوين التي بدأها الخليفة العباسي المنصور في عام ٧٦١م واستمرت لمدة قرن تقريبًا.

وكانت هذه الحركة ترعاها الدولة لإعادة كتابة (أو علىٰ نحو أكثر دقة، لكتابة التقليد الشفوي الذي ساد حتىٰ ذلك الحين) تاريخ فترات ما قبل الإسلام وفترات صدر الإسلام من منظور الشواغل السياسية والاجتماعية في الفترة العباسية (الجابري، ١٩٨٥: ٥٩-٦١). لقد كانت هناك سيرورة مستمرة لتسجيل المعارف والأخبار بصورة شاملة من وجهة نظر رسمية وإحصائية، كما تمَّ تعريب الإدارة في اللغة والثقافة. ومن تلك الفترة فصاعدًا، اكتسب «النص» سلطة معيَّنة كانت إبستيمولوجيَّة في جزء منها وسياسيَّة في جزء آخر.

قدسيَّة النصوص المرجعيَّة

* في ضوء هذا الظرف التاريخي أو السياسي الذي يحيط بعملية تدوين الأدبيات الإسلامية، ولا سيما الفقه، يمكن أن يعود ذلك بالنفع علىٰ فهمنا للفكر السياسي الإسلامي إذا خضع هذا الفكر لسيرورة التفكيك، بحسب جاك دريدا. وبالرغم من أنَّ المقاربات الهرمنيوطيقية قد أُستُخدِمت علىٰ نطاق محدود من قِبل باحثين عرب لتحليل النص؛ فإنَّ اللجوء إلىٰ مقاربة تفكيكيَّة كان نادرًا جدًّا بين الكُتَّاب العرب، ربما باستثناء محمد عابد الجابري (راجع ثامر، ١٩٨٨: ٩٢-٩٨).

وللأسف لم يكتمل مشروع الجابري لسبر أغوار العقل السياسي العربي، علىٰ الرغم من أنَّه يمكن استخلاص بعض الرؤىٰ من أعماله الأخرىٰ. وفي الصفحات القليلة التالية، سأعتمد بشكل كبير علىٰ إسهامات الجابري المعتبرة في هذا الصدد.

كان النص التقليدي محدَّدًا للغاية في تدوين ما يسمىٰ بالعِلم (المعرفة القائمة علىٰ النقليات)، علىٰ عكس تدوين الرأي (المعرفة القائمة علىٰ التفكير العقلاني والمنطق). وقد التزم النص الرسمي الصمت إزاء العديد من مجالات المعرفة الأخرىٰ؛ فهو لم يدوِّن التقليد الشيعي أو علم الكلام (اللاهوت الفلسفي) أو علوم المعلمين الأوائل (ولا سيما الفكر اليوناني) ولم يدوِّن الخطابات المعنيَّة بالسياسة (مثل خطابات ابن المقفع، ٧٥٦ م) التي استندت

إلىٰ مفاهيم سياسية (فارسية بالأساس) تعود إلىٰ ما قبل الإسلام (الجابري، ١٩٨٥: ٦١-٦٩).

لذلك، قام التدوين بدور تاريخي (سياسي) معيَّن في ذلك الوقت، وكان له أيضًا تأثير فكري كبير علىٰ الفكر العربي في الفترات اللاحقة. أولًا، أنتج هوسًا باللغة العربية (معجزة العرب)، وخاصة في شكلها البدويِّ، إذ يُعتقد بحكم طبيعتها أنَّ لديها قوة تفسيرية سحريَّة (البيان). ومع ذلك؛ فإنَّ هذه اللغة، كما يعتقد الجابري، هي لغة «حسيَّة»، وأكثر موسيقيَّة من كَونها لغة تعبيريَّة. كما أنَّها لغة غير تاريخية، ثريةٌ بالمترادفات ذات الصلة بالاهتمامات البدويَّة، وفقيرةٌ فيما يتعلق بالحياة الحضريَّة، حتىٰ وإن كانت موجودة في المدن الإسلامية مثل المدينة ودمشق وبغداد والقاهرة وأماكن أخرىٰ (المرجع نفسه: ٧٥-٩٣). ثانيًا، كان هناك إنتاج هائل من الفقه إلىٰ حدٍّ يجيز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بأنَّها «حضارة فقه»، وذلك بنفس المعنىٰ الذي ينطبق علىٰ الحضارة اليونانية حينما نقول عنها أنَّها «حضارة فلسفة»، وعلىٰ الحضارة الأوروبية المعاصرة حينما نصفها بأنَّها «حضارة علم وتقنية». في هذا الفقه، ألغت الشريعة الإسلامية كل ما سبقها، مما جعل الفقه مجموعة معارف مستقلة للغاية. بيدَ أنَّ منهج الفقه هو منهجٌ نصيٌّ صارم: تحليل العلاقة بين الكلمات ومعانيها، وتطبيق الرأي أو الاجتهاد عن طريق القياس فحسب. إنَّه في الأساس ممارسة في «استثمار النص»، وبعبارة الأصوليين «استثمار الأحكام من الألفاظ» (المرجع نفسه: ٩٦-١٠٦).

وقد أسهم هذا التقليد الفكري في الظهور المتأخر للأعمال النظرية المعنيَّة بالسياسة والدولة في الكتابات الإسلامية. ثمة مفارقة هنا، ففي حين أنَّ مشكلة الخلافة كانت أول قضية طرحت نفسها علىٰ الفكر العربي الإسلامي (أي بعد وفاة النبي محمد في عام ٦٣٢ م)، فقد كانت أيضًا آخر قضية حاول هذا الفكر تنظيرها. حتىٰ علم الكلام الذي نشأ في البداية في

السياق «السياسيِّ» لقبول سبب وجود الحُكم الأموي أو دحضه لم يجعل السياسة أحد شواغله النظرية. وإذا كان البعض قد جادل بأنَّ الاستبداد منع ظهور مثل هذه التصوُّرات النظرية عن السياسة، ربما يكون ذلك صحيحًا فيما يتعلق بالنزعات المعارضة، ولكن لماذا لم تُشرعَن الخلافة نفسها بأية طريقة نظريَّة مفصَّلة حتىٰ مرور قرنين علىٰ وجود مثل هذه المؤسسة؟ يعتقد الجابري أنَّه لم يكن بالإمكان إنجاز مثل هذا التنظير «قبل وجود قواعد للتفكير تستطيع أن تبرر الواقع وتقننه بإضفاء الصبغة الشرعية عليه، وهذه القواعد لم تتوفر للعقل العربي، بشكل مضبوط، إلَّا مع الشافعي، (٨٢٠ م)، الذي أصبح الكلام عن قضية الخلافة بعده «فرض عين» علىٰ كل مؤلف متكلمًا كان أو فقيهًا» (المرجع نفسه: ١٠٦-١٠٧).

ولم تظهر الكتابات المعنيَّة بالخلافة إلَّا مع بداية عصر التدوين في منتصف القرن التاسع الميلادي، بين الشيعة أولًا، ثمَّ عن طريق رد الفعل من السُنة، وعلىٰ الأخص بعد أن وضع الشافعي «قواعد المنهج» للفكر السُني، وحدَّد المصادر الأربعة المعتمدة للشريعة: القرآن والسُنة والإجماع والقياس. ومن القرن التاسع الميلادي، فُصِل مصطلح الاجتهاد عن متلازماته القديمة مع حرية استخدام الرأي، واقتصر علىٰ استخلاص استنتاجات صحيحة من القرآن والسُنة والإجماع، عن طريق القياس أو التفكير المنهجي. ومع بداية القرن العاشر الميلادي «أُغلقت بوابة الاجتهاد» وتشكَّل حكم التقليد بحيث قد لا يكون المذهب مشتقًا بشكل مستقل من المصادر الأصلية ولكن من تعاليم واحدة من المدارس المعترف بها (شاخت، ١٩٦٤: ٧٠-٧١). ويرىٰ الجابري أنَّ هذا المنهج قد نُقِل إلىٰ الخطاب العربي الإسلامي منذ تلك الحقبة (بما في ذلك الكتابات السياسية) التي تكتسي بطابع لا زمني ولا تاريخي (الجابري، ١٩٨٥: ١١١-١٣٧).

ومع ذلك؛ فإنَّ هذه القيود المنهجية المفروضة علىٰ تطوُّر الفكر العربي الإسلامي من خلال ارتباطه الوثيق بالدولة والأيديولوجيا السُنية ليست خطيرة،

في رأي الجابري، مثل القيود التي فُرضت عليه من خلال انغماسه في مساعٍ هرمسية، وغنوصية وغيرها من أنواع الانصراف إلىٰ «اللامعقول». وقد كانت جماعات المعارضة أول من ذهب في هذا الاتجاه، الشيعة والصوفية والإسماعيلية، وتبعهم بعد ذلك فرق معيَّنة من السُنة. ومنذ ذلك الحين انشغل الفقهاء التقليديون بمواجهة مثل هذه النزعات، وتحوَّلت الدولة الإسلامية السُنية، في عصر الخلفاء العباسيين المأمون والمعتصم بالله والواثق بالله، إلىٰ «دولة العقل» بشكل أو بآخر. كان لدىٰ المأمون «حلم سياسي»، ولتحقيق هذا الحُلم لجأ إلىٰ «العقل الكوني» (المنطق اليوناني) من أجل دعم المعتقدات والرؤىٰ الدينية التي كانت تعتمد عليها دولته أيديولوجيًا. وكان الكندي (في منتصف القرن التاسع الميلادي)، الفيلسوف العربي الأول، الذي دافع عن «الدولة العقلانية»، أحد أبرز مؤيديه.

ومع ذلك؛ فإنَّ هذه «اللحظة العقلانية» في تاريخ الفكر الإسلامي، التي تعتمد علىٰ وحدة وازدهار الدولة المركزيَّة، اندثرت تدريجيًا. وتحتَّم علىٰ الفارابي (٩٥٠م)، الذي عاش في ظروف انحلال سياسي واجتماعي متصاعد، أن ينشد وحدة المجتمع في نظام جديد يُحاكي النظام الطبيعي للكوْن. أمَّا الميتافيزيقا عند ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧م)، التي تبعها بشكل خاص الغنوصية عند الغزالي (١١١١م)، فعادت إلىٰ نفي قواعد الأدلة المنطقية، وإنكار مفهوم السببيَّة، ومن ثمَّ إلىٰ تهميش العلوم الطبيعية والرياضية التي كانت مزدهرة في السابق ليس -فقط- إبستيمولوجيًا ولكن أيضًا اجتماعيًا وتاريخيًا. لقد انتهت الأزمة التي نشأت عن ظهور ثقافة مضادة تقليدية، معارضة لثقافة المدرسة الأرثوذكسية التقليدية للدولة، جزئيًا من خلال دمج الغزالي التصوف السُني والمذهب الأشعري وفق أساس معيَّن (جران، ١٩٨٠: ٥٢٣).

وبالرغم من ذلك، ما يهمنا هنا هو سياسة الأفكار. ما يمكن أن يُقال بثقة هو أنَّه بعد اندلاع النزاع السياسي بين عليٍّ ومعاوية، بدأ الكلام في مسائل

السياسة، عن طريق الدين: هل الإنسان مُسيَّر أم مُخيَّر؟ عندما لجأت حركات المعارضة ومن بعدها الدولة إلىٰ التراث الثقافي القديم لدعم قضيتهم، استخدموا هذه المصادر لتتناسب مع مشاغلهم السياسية. لكنَّ المفارقة هي أنَّ حركات المعارضة الراديكالية اجتماعيًا قد حظيت بتأييد متزايد، بالمعنىٰ الإبيستمولوجي، من خلال أيديولوجيا «غير عقلانية» (غنوصية، وصوفية). ومن ناحية أخرىٰ، كانت الدولة، المحافِظة اجتماعيًا، في معظم الوقت أكثر «عقلانية» فكريًا[1]. ومع ذلك، عندما تعرَّضت الدولة العربية الإسلامية -التي كانت تشهد بالفعل درجة عالية من الصراع الاجتماعي الداخلي- لضغوط خارجية هائلة من الصليبيين والمغول والإسبان، تراجع الطابع الراديكالي للأهداف الاجتماعية للمعارضة إلىٰ حد ما، بينما ازداد الطابع غير العقلاني لأيديولوجيتها، في حين تراجع الطابع العقلاني لأيديولوجيا الدولة، واستفحل الطابع المحافِظ لأهدافها الاجتماعية. وهكذا بدأ عصر الانحطاط في الحضارة العربية الإسلامية (الجابري، ١٩٨٥: ٣٤٥-٣٤٩؛ قارن غران، ١٩٨٠: ٥٢٢-٥٢٣). ومن الناحية الفكرية؛ فإنَّ سيرورة الانحطاط، كما يقول الجابري، تركت العقل العربي معتمدًا بشكل كبير علىٰ البيان والعرفان، وأقل دراية بالبرهان. وهذا ما ألقىٰ بظلاله علىٰ كل الإنتاج الفكري العربي الإسلامي اللاحق، ولكن بشكل خاص علىٰ الفقه. وعلاوة علىٰ ذلك، مع مرور الوقت، انفصلت مجموعة النصوص الفقهية السُنية المعنيَّة بالسياسة والدولة تدريجيًا عن سياقها الاجتماعي والسياسي، واكتست بمرتبة جوهرانية لا تاريخية من التقديس الذي رفعها إلىٰ مستوىٰ الشريعة نفسها. لقد أصبح النص، كما أشار ميشيل فوكو، سلطة بالفعل.

---

(١) يبدو أنَّ هناك ظاهرة مشابهة موجودة اليوم حيث تلجأ المعارضة الدينية السياسية إلىٰ رمزية ميتافيزيقية، بينما تدَّعي الدولة أنَّها تتحدث بلغة العقل و«العقلانية». انظر الفصول ٦ و٧ و١٠ في هذا الكتاب.

النظرية الفقهية للدولة الإسلامية

* بعد تحديد السياق التاريخي والاجتماعي والفكري الذي نشأت فيه النظرية الفقهية للخلافة، سيكون من المفيد الآن النظر بإيجاز في قضاياها الرئيسة. نبدأ بمسألة «الشرعيَّة». في البداية، كان أبو بكر وعمر، أول اثنين من الخلفاء الراشدين، قد شدَّدا علىٰ جانب «الشرعية» من خلال الاستعانة بثلاثة مبادئ مستوحاة من البادية هي الشورىٰ والعقد والبيعة. وقد أُستُخدمت هذه الطريقة في تولية عثمان الخلافة. وتدريجيًا، رُغم ذلك، تمَّ إغفال مبدأ الشورىٰ، ثمَّ التخلي عن العقد والبيعة أيضًا مع تكريس الأمويين لمُلك متوارث شبه أرستقراطي. وكانت أول مسألة دينية قام عليها علم الكلام هي مسألة «الجبر والاختيار»، وكانت مسألة سياسية في جوهرها؛ إذ دعم الأمويون مفهوم الإرادة الإلهية المطلقة لشرعنة حكمهم علىٰ أساس أنَّه قضاء الله (الجابري، ١٩٨٦: ٥٧١-٥٧٢). ومن القرن التاسع الميلادي، في العصر العباسي، ظهر التناقض بين «شرعيَّة الدولة» و«وحدة الأمَّة». وقدَّم أحمد بن حنبل (٨٥٥م) سابقةً لذلك من خلال اختيار «وحدة الأمَّة» علىٰ حساب «شرعيَّة الدولة» في حالة تعذُّر التوفيق بينهما.

ومن تلك الفترة فصاعدًا، كان التركيز في النظرية الفقهية علىٰ سلطة الخليفة بوصفه رمزًا سياسيًا، ووحدة الجماعة كقاعدة بشرية (السيد، ١٩٨٤: ١٢٢-١٤١). وتُعدُّ الكتابات الكلاسيكية للماوردي وأبي يعلىٰ ابن الفراء هي حالة نماذجية علىٰ هذا التركيز. وفي فترة لاحقة، عندما لم تعد

سلطة الخليفة ووحدة المجتمع سليمة ومطلقة، تحوَّل التركيز، كما في أعمال ابن تيمية، إلىٰ الشريعة بصفتها أساسًا للوحدة الأيديولوجية، في ظلّ تعذُّر تحقيق الوحدة السياسية والإنسانية.

عندما انقسمت الدولة المركزية الواحدة إلىٰ دول متعددة، وهيمنت السلالات الحاكمة المنفصلة علىٰ أجزاء مختلفة من الأراضي الإسلامية، كانت شرعية الحكومة، والدولة كذلك، موضع تساؤل. ومن القرن الثاني عشر الميلادي، أصبح المصدر الرئيس الحقيقي لشرعيَّة السلالات الحاكمة الإقليمية هو الدفاع عن الأراضي الإسلامية عسكريًا ضد الغزاة، سواء الصليبيون أو المغوليون أو الإسبان (كما كان الحال مع الأيوبيين والمماليك في مصر وسوريا والمرابطين في شمال أفريقيا). وقد يكون ذلك هو الذي منح الدول السلطانية نوعًا جديدًا من الشرعية ما داموا يواجهون الأعداء الخارجيين ويبقونهم تحت السيطرة (شلق، ١٩٨٨ : ١٥٧-١٦٣).

ما هو مفهوم «الدولة» الذي ينبثق من كل هذه التطوُّرات؟ ربما يمكن القول: إنَّ التركيز علىٰ القيادة أو الإمارة في الفكر السياسي الإسلامي كان عائقًا أمام ظهور مفهوم الدولة ومأسَسته. وقد قال عمر بن الخطاب: «يا معشر العرب لا إسلام إلَّا بجماعة، ولا جماعة إلَّا بإمارة، ولا إمارة إلَّا بطاعة» (خليل، ١٩٨٥ : ٥١). والحق أنَّ عمر بن الخطاب كان هو الدولة؛ فهو الذي قال: «لو ماتت سخلة علىٰ شاطئ الفرات ضياعًا لخشيت أن يسألني الله عنها». فعندما كان علىٰ فراش الموت دعا ستة من الصحابة وجعل أمر الخلافة شورىٰ بينهم ليختاروا واحدًا منهم ليصبح الخليفة المقبل، لا للتفكير في طريقة جديدة للاختيار أو وضع مؤسسة للتشاور.

وعلىٰ الرغم من أنَّ عمر بن الخطاب عيَّن بعض الأفراد للقيام بأدوار سياسية وإدارية في الدولة الجديدة؛ فإنَّ العديد منهم تمردوا في نهاية المطاف علىٰ الدولة بشأن مسألة توزيع الأراضي في الأراضي المغزوَّة، واستمر التمرُّد

في خلاقة عثمان وعليٍّ ومعاوية، واكتسب أبعادًا اجتماعية/ دينية مهمَّة تمظهرت في حركات الخوارج والشيعة.

كانت الأسرة العباسية، التي حكمت مجتمعًا أكثر تعقيدًا واعتدت بشكل كبير علىٰ النصوص الفقهية التي كتبها فقهاء كانوا موظفين لدىٰ الدولة، تؤكِّد أيضًا علىٰ مفهومها الخاص للإمامة. فالكتابات المعنيَّة بالخلافة من فقهاء مثل: الماوردي والمرادي وابن حزم اشتغلت بالخليفة بالأساس من حيث مؤهلاته وسماته. وصُنِفت الحقوق أساسًا إلىٰ حقوق خاصة بالإمام وحقوق خاصة بالمجتمع. ولا يكاد يوجد أي أثر لحقوق الفرد (المرجع نفسه: ٥٤-٧٤). حتىٰ ابن تيمية، الذي ألَّف كتاب «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، عندما تعرَّض للقسم الذي عرَّفه بأنَّه «حقوق الناس»، تكلم فقط عن حقوق الفرد المدنية علىٰ حساب حياة الفرد وممتلكاته، ولم يذكر الحقوق العامة أو السياسية. وتحظىٰ مسألة الحقوق الفردية والحرية باهتمام ضئيل جدًا من جانب الفقهاء (راجع وات، ١٩٦٨: صفحة ٩٦ وما يليها).

وقد انتهىٰ الحال بالنظرية السُنية الرسمية، التي بلغت ذروتها في عهد العباسيين والسلالات الحاكمة اللاحقة، إلىٰ ترجمة سلطة دينية مُعلنة إلىٰ سلطة سياسية محضة. وشيئًا فشيئًا، تحوَّل المفهوم الديني الأصلي للتوحيد إلىٰ مفهوم السلطة الفريدة، والعليا، والمطلقة للحاكم.

*** ويصف حسن حنفي هذه السيرورة كما يلي:**

- «وبالتالي ينشأ السلطان الديني أولًا ثمَّ السياسيِّ ثانيًا. ويصبح للعالم مركز سيطرة واحد لا يتزحزح. ويكون السلطان متفردًا بسلطانه، لا ينازعه أحد، ولا يشاركه شريك، ولا يعارضه معارض، ولا يقف بجواره ندٌ. يملك كل شيء، ويقدر علىٰ كل شيء، لا معقب علىٰ قراراته وأوامره. ومن ثمَّ كان من السهل الانتقال من

> السلطان الديني إلىٰ السلطان السياسي، ومن الحمد لله إلىٰ الحمد للسلطان، ومن الثناء علىٰ الله إلىٰ الثناء علىٰ السلطان، ومن طلب العون والمَغفرة من الله إلىٰ طلبهما من السلطان». (حنفي، ١٩٨٨: ٧-٨).

مفهوم القيادة أو الإمامة في الكتابات الإسلامية التقليدية هو مفهوم مُشخْصَن للغاية بحيث إنَّ أي تفويض للسلطة عادة ما يُنظر إليه علىٰ أنَّه يقلِّل من مكانة الخليفة. وكان الماوردي مستاءً في الواقع من أنَّ عدد «وزراء التفويض» يتزايد علىٰ حساب «وزراء التنفيذ» في العصر العباسي. لم تكن هناك حفاوة كبيرة بظهور المناصب الوزارية، ولكنَّ غَلَبَة «وزراء التفويض» كانت تدعو للأسف بشكل خاص؛ لأنَّها أُعتُبرت تعديًا علىٰ المصدر الوحيد للسلطان السياسي الحقيقي ألا وهو الخليفة (راجع السيد، ١٩٨٤: ٩١). هذا التمجيد للقيادة (الإمامة) السياسية سيظل سِمة مميِّزة للفكر السياسي الإسلامي، حتىٰ العصر الحديث، كما يتضح من الإشارة إلىٰ مفاهيم مثل «الطاغية الخيِّر» و«المستبد المستنير» و«الديكتاتور العادل» في كتابات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما (الجابري، ١٩٨٢: ٩٥-٩٦).

إنَّ المراجعات السابقة لا تترك أي مجال للشكِّ في أنَّ التوجُّه العام للنظرية الفقهية السُنية كان يشير إلىٰ اتجاه قبول التعاون مع حكومة اليوم، حتىٰ لو كانت حكومة مُغْتَصَبة؛ لأنَّه علىٰ الرغم من أنَّ مثل هذه الحكومة قد تكون عاجزة عن الوصول إلىٰ النموذج المنشود، فإنَّها لا تزال أفضل من الفوضىٰ والفتنة. ولذلك، كان لوحدة الأمَّة الأسبقية، في التحليل النهائي للفقهاء السُنة، علىٰ حساب الحكومة التقيَّة والعادلة. ولا ينبغي للمسلم أن يتسامح مع مثل هذه الحكومة فحسب؛ بل كان في الحقيقة يجوز له أن يتولىٰ أي منصب في ظلّ حُكم سلطان ظالم إذا كان الرفض يسبب له الخوف علىٰ نفسه أو أهله أو ماله (لامبتون، ١٩٨١: صفحة ٢٥٠ وما يليها). بل كان من

الجائز أيضًا وجود معاملات تجارية مع الطغاة إذا كان المرء يخشىٰ علىٰ نفسه أو علىٰ ماله برفضه عرض الحاكم. (المرجع نفسه: ٢٥٦-٢٥٧). وهكذا انتهىٰ الفقهاء السُنة إلىٰ شرعنة الحكومة، سواء في أدوارها السياسية أو الاقتصادية.

كان الفقهاء الشيعة في موقف مغاير إلىٰ حد ما؛ إذ اضطر العديد من الشيعة إلىٰ تولي المناصب تحت حُكم السُنة. ورأىٰ الشيعة أنَّ كل حكومة في ظلِّ غياب الإمام الروحي هي حكومة مُغْتَصَبة، وبالتالي لم يهتموا بشرعنة سلطة الحكومة سواء علىٰ الصعيد المركزي أو التفويضي. وكان اهتمامهم هو تسويغ التعامل بين أتباعهم والحكومة والسماح بقدر من المشاركة من جانبهم في الشؤون العامة (لامبتون، ١٩٨١: ٢٤٣، وما يليها). وعلىٰ عكس السُنة، لم يسعَ الفقهاء الشيعة إلىٰ شرعنة الحكومة من أجل الاستقرار، ولكن من خلال الاستعانة بمنهج التقيَّة تمكَّنوا من التعاون مع أصحاب السلطة لأغراض محدَّدة بينما رفضوا قبول أي مسؤولية عن وجود حكومة ظالمة. وكان ذلك، بعبارة أخرىٰ، اعترافًا وامتثالًا بحكم الأمر الواقع، وليس شرعنةً للسلطة. وبالتالي انتهىٰ الحال بالسُنة إلىٰ شرعنة سلطة الحكومة، في حين تجنَّب الشيعة هذه المسألة، ولكن في كلتا الحالتين، كانت النتيجة النهائية هي استجداء القبول الشعبي والهدوء السياسي. (المرجع نفسه: ٢٤٢-٢٦٣).

ولأنَّ الشيعة لم يكونوا مهيمنين سياسيًا طيلة الوقت، ولأنَّهم تبنَّوا المفهوم القائل بأنَّ كل حكومة في ظلِّ غياب الإمام هي حكومة مُغْتَصَبة، حظي فقهاء الشيعة بحرية أكبر في قبول حُكَّام معيَّنين أو إدانتهم. ولكن في التقليد السُني الذي دمج بين الإمامة والمُلك أو السلطان في مؤسسة الخلافة، كان من الصعب التحريض علىٰ العصيان ضد الحاكم المغتصِب للسلطة أو الظالم وفي الوقت نفسه البقاء بثبات داخل التقليد. لقد تحتَّم علىٰ المرء أن يلجأ إمَّا إلىٰ التمرد أو الازدراء الروحي لمقاومة الحكومة. وفي الحالة الأولىٰ، تعرَّضت

الجماعات لحرب شرسة من الدولة، وفي الحِالة الثانية، كان الفرد غالبًا ما يقاسي مِحنة مضنية.

من جانبهم، كان الفقهاء موظفين لدىٰ الدولة. لذلك فمن الصعب تصوُّر أنهم كانوا يريدون تدمير الدولة أو حتىٰ تحدي أساطير شرعنتها. أمَّا أولئك الذين شكَّكوا في شرعية الحكومة فتعرَّضوا للتعذيب، كما حدث مع الإمام مالك في عهد الخليفة المنصور. وهناك فقهاء آخرون، مثل أبي حنيفة، تعرَّضوا للاضطهاد لمجرد رفضهم العمل كعلماء للخليفة أو قضاة له، وهو موقف ربما يعني ضمنًا استنكار ما كان يحدث في تلك الفترة. وحتىٰ الماوردي (١٠٥٨م)، الذي يُعدّ أكبر المسوِّغين للوضع الراهن آنذاك، لم يكن يريد نشر كتابه «الأحكام السلطانية» (صدر في طبعة جديدة عام ١٩٨٥) قبل وفاته، في حين أنَّ الفقيه المحافِظ الكبير الآخر ابن تيمية مات، بطبيعة الحال، في السجن (أنظر متولي، ١٩٨٥: ٤٦-٥١).

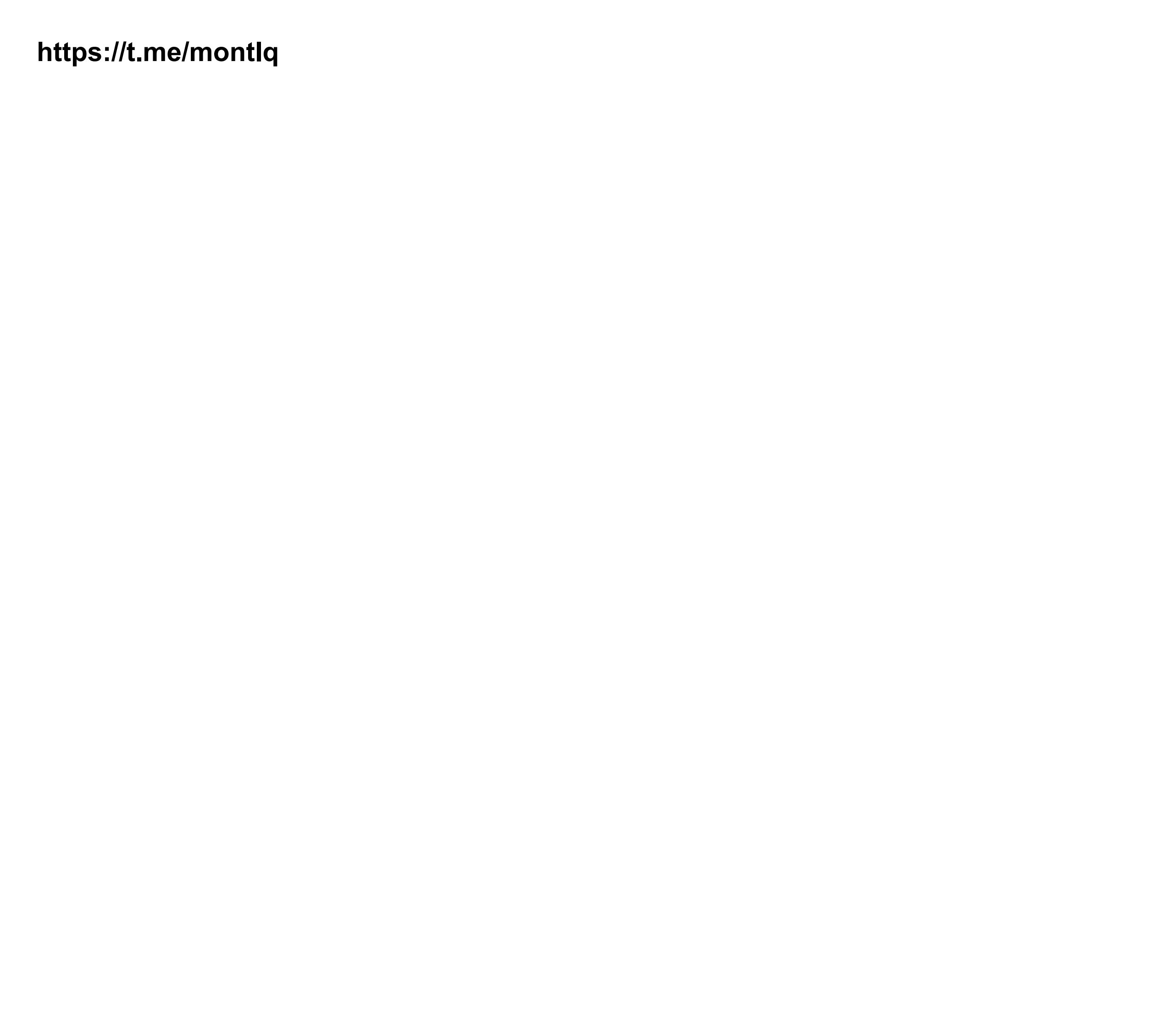
لقد نشأت النظرية الفقهية للدولة الإسلامية، كما رأينا، بشكل رئيس، وتطوَّرت بشكل خاص، مع ضعف نجم الخلافة وأفوله، بصفته واقعًا تاريخيًّا وسياسيًّا. ولذلك كانت هذه النظرية مهووسة بمحاولة إنقاذ الأمَّة من مصيرها التعيس من خلال الإفراط في التشديد علىٰ طابعها الديني المفتَرَض. وتصوَّرت طوباويةً خاصةً لكيف ينبغي أن تكون الأمور، أكثر بكثير من وصفها كيف كانت الأمور في الواقع. لقد كانت النظرية الفقهية للدولة الإسلامية، مع محاولتها إدماج الدولة في الشريعة كما فعلت، تستند إلىٰ الاختلاق أو الوهم إن صح التعبير (بسبب قلة النصوص الواردة في القرآن والسُنة عن السياسة والدولة). إنَّ نظرية «الدولة الإسلامية» ليست أكثر من مجرد فقه متقن ومفصَّل مُقدَّم كما لو كان شريعة بيضاء نقية.

ولكن مع الإسهاب في هذا الاختلاق أو الوهم، وتكراره في كتاب تلو الآخر، وصل إلىٰ درجة أنَّه يقدِّم للأجيال التالية ليس مجرد نموذج ينبغي أن

تطمح إليه، ولكن حقيقة يُعتقد أنَّها كانت موجودة بالفعل. فالتاريخ يُقرَأ في ضوء الفقه (الذي كتبه الفقهاء)، ثمَّ يؤخذ باعتباره وصفًا أو تفسيرًا لما كانت عليه الأمور في الواقع. ومن ثمَّ الاحتمالية السياسية المتجددة (وحتىٰ السلطة السياسية) لهذا المزيج المكَّون من الفقه والشريعة.

وعلاوة علىٰ ذلك، مع مرور الوقت، ومع استمرار الفجوة في الاتساع بين النظرية الفقهية والحقائق الاجتماعية والسياسية؛ فإنَّ النظرية الفقهية التي وُضِعت «في ظل الدولة» باتت تمثِّل، ويا للمفارقة، واحدة من الأدوات الفكرية الرئيسة في العصر الحديث التي تستخدمها المعارضة السياسية الدينية ضد الحكومات الاستعمارية الأوروبية والحكومات القومية العلمانية - وهي مسألة سوف نتطرق إليها فيما بعد.

ومع ذلك، ينبغي أن نتذكَّر أنَّ النظرية السياسية التي وضعها الفقهاء ليست سوىٰ واحدة من مجموعة متنوعة من أنواع النصوص بين الكُتَّاب المسلمين التقليديين. ففي كثير من الأحيان كان توجُّه الكتابات التاريخية والفلسفية والأدبية مختلفًا تمامًا، ناهيك عن الإنتاج الفكري لمختلف الحركات المعارضة التي لم تصل إلينا أو وصلت إلينا في شكل مُحَرَّف. ويوضح لنا مثال التفسيرات والتناولات المختلفة لمفهوم أساسي في الفكر الإسلامي -وهو مفهوم الأمَّة- هذه الفكرة بطريقة مُرضية.



مفهوم الأُمَّة والجسد السياسي

يفسِّر التطور الفكري لمفهوم الأمَّة الطريقة التي تباينت بها المفاهيم وتغيَّرت تبعًا للحقبة الزمنية والجماعة الاجتماعية/الفكرية التي تتبناها (انظر السيد، ١٩٨٤ :١٧-٨٧؛ بن سعيد، ١٩٨٧ : ١٤٩ وما يليها). في الوقت الحالي، يعني هذا المصطلح ببساطة المجتمع الإسلامي، وثمة اعتقاد بأنَّه مجتمع ديني خالص لا مجتمع اجتماعي وتاريخي من حيث المعنىٰ. لكنَّ ذلك لم يكن هو الحال دائمًا؛ فالدلالة الدينية الخاصة بمفهوم «الأمَّة» ظهرت متأخرة نسبيًا، وارتبطت بشكل خاص بالمعنىٰ الذي أضفاه الفقهاء المسلمون علىٰ هذا المفهوم.

لم يكن المفهوم التقليدي للأمَّة ذا دلالة دينيَّة علىٰ الدوام، وكثير من الكُتَّاب التقليديين فرَّقوا بالفعل بين المعنىٰ الديني والاجتماعي للمصطلح. والحق أنَّ الدلالات المتعددة لمفهوم الأمَّة موجودة في القرآن نفسه حيث تُستخدم لتعني الزمن/الحين، أو الطريقة/المنهج، أو الجماعة من الناس. وبدورها تُعرَّف هذه الجماعة أحيانًا عن طريق دين مشترك (أو مذهب) بينما تنطبق أحيانًا أخرىٰ علىٰ أيَّة جماعة.

ويحاول المفكرون المسلمون التوفيق بين الاختلافات في المعاني من خلال الحديث عن أمَّة «الدعوة» التي هي إمَّا أن تكون أمَّة عربيَّة بالمعنىٰ الضيِّق للكلمة أو أمَّة للبشرية جمعاء بمعنىٰ أوسع، وأمَّة «الإجابة» التي تشمل

بوضوح أولئك الذين قبلوا الإسلام. ومن الواضح أنَّ ثمة اختلافًا بين كلا المعنيين؛ لأنَّ الجميع لم يقبلوا «الدعوة»، وأمَّة الدعوة يجب أن تكون محدَّدة بمعايير أخرىٰ غير العقيدة المشتركة.

وقد تناوب الكتَّاب الإسلاميون بين المعنيين، حيث كان علماء الدين والفقهاء أكثر ميلًا إلىٰ المفهوم الديني، في حين نزع المفكرون والمؤرخون إلىٰ المفهوم الاجتماعي-التاريخي (الدوري، ١٩٨٤ :١٠٣، ٢٨١).

ربما من المفيد إلقاء نظرة سريعة علىٰ بعض الأمثلة في هذه المرحلة، وهنا سأعتمد كثيرًا علىٰ الكتاب القيِّم الذي ألَّفه ناصيف نصار في هذا الصدد (نصار، ١٩٨٣). يُقرن الفارابي (٩٥٠ م) الأمَّة بالمدينة ويستخدم مترادفتين أخريين لها: الجماعة والجمع (وهذه الأخيرة تشمل القبيلة والعشيرة).

ويتحدث عن العرب وأمم أخرىٰ تحيط بهم مثل الحبشيين والهنود والفرس والسريانيين. ويشير إلىٰ عدة خصائص للأمَّة: الخلق الطبيعية والشيم الطبيعية، واللسان، أي اللغة التي تكون بها العبارة. ثمَّ يميِّز الأمَّة بوصفها جماعة عن المِلة بوصفها مجموعة من الآراء والأفعال التي تحكم حياة جماعة معيَّنة (نصار ١٩٨٣ :٣٩-٥١).

لم يتناول المسعودي (٩٥٦ م) مصطلح الأمَّة بالمعنىٰ الدينيِّ، كما أنَّه لم يتحدث عن أمَّة إسلاميَّة. بل يرىٰ أنَّ المسلمين كانوا أهل مِلة. فالأمة قد تمتلك مِلة أو لا. ويتحدث عن الأمم السبع الكبيرة في سالف الزمان وهي: الفرس والكلدانيون (السريانيون)، واليونانيون، ولوبية، وأجناس الهند والسند، وأجناس من الترك، وأجناس من الصين والسيلي. وكل أمَّة لديها بعض الخلق والشيم الطبيعية وكذلك لغة مشتركة وملك واحد. ربما يتسبب ذلك في نوع من الالتباس ولكنَّه يدل بالتأكيد علىٰ كيف يفرِّق المسعودي بين مفهوم الأمَّة والمِلة (نصار، ١٩٨٣ : ٦٧-٧٩).

وعلىٰ النقيض من ذلك؛ فإنَّ البغدادي (توفىٰ سنة ١٠٣٧م) والماوردي (توفىٰ سنة ١٠٥٨م) هما أكثر الفقهاء فهمًا لمفهوم الأمَّة. لقد عاشا خلال فترة هيمنة البويهيين علىٰ الخلافة العباسية وصعود الفاطميين في مصر وسوريا. وكان أهم ما يشغلهما هو تعضيد المذهب السُني والخلافة العباسية في مواجهة التحدي الذي تمثَّله الشيعة الإمامية والإسماعيلية الفاطمية، ومن ثمَّ كانا يميلان إلىٰ إضفاء دلالة دينية علىٰ مفهوم الأمَّة بدلًا من الدلالة الاجتماعية-التاريخية، والدعوة إلىٰ وحدة مجتمع المؤمنين علىٰ الرغم من تعدد القيادات السياسية. ولذلك، كان خطابهما خطابًا أيديولوجيًا وليس خطابًا اجتماعيًا-تاريخيًا. وبعد أن أقرّا عن غير قصد بإمكانية وجود أكثر من إمام واحد، وجدا أنَّه من الضروري الإصرار علىٰ وحدة المجتمع الديني.

وكان من اللازم التأكيد علىٰ الوحدة الروحية ووحدة المجتمع لجبر الانقسام داخل الدولة الإسلامية. وبالتالي فإنَّ الماوردي يميل إلىٰ استخدام الأمَّة والمِلة بشكل متبادل؛ إذ لا يمكن الآن تحقيق وحدة المجتمع سياسيًا، ومن ثمَّ يجب تحقُّقها دينيًا. وقد لوحظ تصاعد سلطة الوزراء، وتحتَّم قبول ظهور ما يُعرف باسم «إمارة الاستيلاء» علىٰ مضض باعتبارها حقيقة واقعة، ومع ذلك تعيَّن بذل كل جهد لإخضاع «إمارة الاستيلاء» للشرعية الروحية للإمامة الدينية (أنظر الحسب، ١٩٨٤:٦٩-٧١).

وعلىٰ غرار البغدادي، لم يتمكَّن الماوردي من فهم أنَّه من بين أسباب تفكُّك الخلافة الإسلامية قد تكون هناك بعض الأسباب المتعلقة بالانقسام الاجتماعي والتاريخي لمجتمع المسلمين إلىٰ أمم مختلفة بالمعنىٰ الإثنيِّ الثقافيِّ. وقد اختار عوضًا عن ذلك طرح صيغة فقهية، غير واقعية، لتوحيد أهل السُنة والجماعة علىٰ الرغم مِن التشتت المتزايد لمراكز الحُكم (راجع نصار، ١٩٨٣ : ٨٨-١٠١).

كتب الشهرستاني (١٠٧٦-١١٥٣)، في النصف الأول من القرن الثاني عشر، كتابًا عن المِلل والنِحل. في هذا الكتاب، يفرِّق الشهرستاني بين الأمم من ناحية، مثل العرب والفرس واليونانيين والهنود، والمِلل والنِحل من ناحية أخرىٰ (التي تتضمن، برأيه، اتجاهات أو آراء غير تقليدية). غيرَ أنَّ أعماله لا تخلو من الخلط بين مفهوم الأمَّة والمِلة. ويمكن عزو ذلك إلىٰ قوة السلاجقة (غير العرب) في الفترة التي عاش فيها، إلىٰ جانب التهديد الصليبي. وقد أسهم هذان العاملان بطرائق مختلفة في طمس الاختلاف بين المفهومين (المرجع نفسه: ١٢٠).

من تلك اللحظة فصاعدًا -باستثناء ابن خلدون- سيكون للاهوتيين القول الفصل وسوف يسير مفهوما الأمَّة والشريعة حذو النعل بالنعل في محاولة أيديولوجية للتعامل مع حالة التفكُّك التي تعتري الدولة الإسلامية. لقد أدَّىٰ تدمير النظام القديم بسبب سقوط بغداد في عام ١٢٥٨م علىٰ أيدي المغول إلىٰ زعزعة التماسك الفكري للفقهاء. علىٰ الجانب الآخر، ذهب ابن تيمية (توفىٰ سنة ١٣٢٨ م) إلىٰ التأكيد علىٰ سيادة الشريعة فوق وحدة الأمَّة. لقد وضع ابن تيمية، سياسيًا ورمزيًا، تركيزه الرئيس علىٰ الشريعة نفسها، باعتبارها الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلالها إنشاء وحدة سليمة ودائمة للأمَّة. كما رفض التقليد الذي يمثِّله الفقه البراجماتي الواقعي للعلماء الحديثين، وانطلق من مفهوم التوحيد، وعاد إلىٰ القرآن والسُنة، وأعاد تفسيرهم تمشيًا مع المذهب الحنبلي بطريقة أكثر صرامة، مجادلًا بقوة ضد التعدديَّة المذهبية في الإسلام (الطوائف، والصوفية، وما إلىٰ ذلك)، وضد البدع والحيل في الفقه، ووضع قواعد ومعايير دينية أعلىٰ لاختيار الحاكم (فاروقي، ١٩٧١: ٦٠-٦٤؛ روزنتال، ١٩٥٨: ٥١ -٦١). ولذلك، تمثِّل أفكار ابن تيميه مزيجًا استثنائيًا من الرفضويَّة (rejectionism) المتشدِّدة والنزعة السلفيَّة المحافِظة، وهو مزيج سوف تستفيد منه بعض الحركات الإسلامية اللاحقة في المستقبل.

من بين جميع المفكِّرين الإسلاميين يستحق ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦) اهتمامًا خاصًا بسبب منهجه السوسيولوجيِّ الواضح. وعلىٰ الرغم من تركيزه علىٰ مفاهيم «العصبية، والعمران والدولة، فقد تناول أيضًا مفهوم «الجيل» الذي قصد به الجماعة أو المجتمع.

إنَّ فهم ابن خلدون لمصطلح الأمَّة هو فهم تاريخي-اجتماعي، خاصة وهو يتحدث مثلًا عن اليونانيين والفرس والمصريين وغيرهم، ويعتبر الأمَّة ظاهرة «طويلة الأمد» وليست ظاهرة مرتبطة بأسرة حاكمة/دولة ما. وعادة ما يتحدث عن المجتمع الإسلامي باعتباره مِلة، وليس أمَّة؛ لأنَّ معنىٰ هذا المصطلح الأخير له علاقة وثيقة بمفهوم الجماعة أو الناس أو العِرق (علىٰ الرغم من أنَّه لا يولي أهمية كبيرة لعامل اللغة). كما يربط مفهوم الأمَّة بمفهوم «الوطن»، وهو مصطلح يعبِّر عن علاقة معيَّنة بين جماعة معيَّنة وإقليم معيَّن، ويختلف عن مصطلح «الجهة» الذي يستخدمه بمعنىٰ جغرافي محض.

ويختلف منهج ابن خلدون الاجتماعي-التاريخي عن منهج الفقهاء التقليديين، ليس فقط فيما يتعلق بمفهوم الأمَّة ولكن أيضًا فيما يتعلق بتناوله لمسألة السياسة. فعلىٰ الرغم من أنَّه لا يزال مرتبطًا بالمفهوم التقليدي للخلافة، فهو يميل إلىٰ إيلاء المزيد من الاهتمام للتفسير والتأويل، لا إلىٰ الأحكام والقواعد. ولذلك يقدِّم لنا أمثلة وتصنيفات قادرة علىٰ توفير تحليلات ومقارنات لافتة للنظر (راجع قربان، ١٩٨٤ والمراجع المذكورة، وقارنها مع كتاب العظمة، ١٩٨٢: ٢٧-٤٠؛ وللاطلاع علىٰ نسخة موجزة انظر ابن خلدون، ١٩٧٨).

إنَّ ابن خلدون، بشكل أكثر تحديدًا، هو الوحيد من بين المفكرين الإسلاميين التقليديين، الذي يضع الدولةِ في قلب اهتماماته الفكرية علىٰ نحو إيجابيٍّ. ولذلك، غالبًا ما يستدعيه الكُتَّاب العرب المعاصرون في خطابهم

السياسي، لأنَّهم يعتبرون الخلدونيَّة عنوانًا للواقع الذي نعيش فيه، لكنَّنا لا نستطيع أن نتكلم عنه» (الجابري، ١٩٨٢م: الصفحة ٤٦٤، وما يليها).

الدولة في فهم ابن خلدون هي مزيج مكَّون من عامل ديناميٍّ طبيعي هو العصبية، مضاف إليه عوامل أخرىٰ تنجم عن وجود الدولة نفسها. وبعض هذه العوامل ماديَّة، مثل تراكم الأموال من خلال استخراج الضرائب وحشد الجيوش باستخدام هذه الأموال، ومظاهر الفخامة الملكية والترف الأخرىٰ. وبعضها سيكولوجية، مستمدة من الناس الذين اعتادوا الخضوع لإرادة الدولة، والإيمان بواجبهم في القيام بذلك (عبد السلام، ١٩٨٥: الفصل الثاني).

ومع ذلك؛ فإنَّ هذه العصبية عند العرب (وكذلك القبائل البدوية الأخرىٰ التي درسها ابن خلدون مثل الفرس والأكراد والأتراك والبربر) هي العامل الرئيس في سقوط دولهم والتقلُّبات التي اعترت حكوماتهم. ولا يقتصر ذلك علىٰ أنْ تفقد العصبية (يقصد بها ابن خلدون فئة اجتماعية غير دائمة ولا قارة، هي الأرستقراطية الحاكمة) فاعليتها بمرور الزمن، ولكنَّ الأساس الذي يقيمون عليه حضارتهم هو الجاه الذي اكتسبوه بقوة السلاح، وجاه هؤلاء متسع عريض طويل، لأنه جاه الدولة التي أقاموها والتي يعيشون بها ومنها: «الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم، وتتزايد عوائد الترف ومذاهبه». وهكذا تكون النتيجة، بل النهاية المحتومة، حتىٰ أنه بكثرة عوائد الترف فيهم: «تزيد نفقاتهم علىٰ أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم ... ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة إلىٰ أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده، وتمسهم الحاجة، وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب، فلا يجدون وليجة عنها، فيوقعون بهم العقوبات، وينزعون ما في أيدي الكثير منهم، يستأثرون بهم عليهم، أو يؤثرون به أبنائهم أو صنائع دولتهم، فيضعفونهم

لذلك عن إقامة أحوالهم، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم، فتضعف الحماية لذلك، وتسقط الدولة». (الجابري، ١٩٨٢ : ٤٠٤-٤٠٥).

وهكذا بوسعنا نرىٰ أنَّ منهج ابن خلدون السوسيولوجي يميِّزه عن التقاليد الرئيسة للفقه الإسلامي، ويجعل تحليله أكثر ملاءمة لأي باحث سياسي مهتم بمسألة الدولة. غيرَ أنَّ النظرية السياسية الإسلامية التقليدية كما وضعها الفقهاء لها أُسُس موضوعية. فمثل سائر الفقه الإسلامي، قدَّم النموذج النهائي الصارم (الذي توارثته الأجيال من العصر العباسي) عنصرًا من عناصر الاستقرار خلال القرون التي شهدت انحلال المؤسسات السياسية الإسلامية (شاخت، ١٩٦٤ : ٧٥). ولكن بصرف النظر عن تأثيرها الدائم الظاهر علىٰ العقل العربي الإسلامي الذي يكتسي أهمية إبستيمولوجية وسياسية في حد ذاته؛ فإنَّ هذه النصوص الفقهية لها كياستها الفكرية وكذلك مكونات نظرية سياسية مثيرة للاهتمام تستحق الدراسة علىٰ حد سواء من حيث سياقها ومصطلحاتها الخاصة وكذلك لأغراض المقارنة مع التقاليد الفكرية الأخرىٰ.

وفيما يتعلق بالجسد السياسي بشكل عام؛ فإنَّ المجتمع، أو الأمَّة (التي تُعرَّف بشكل متزايد بعبارات دينية)، وليس «الدولة» (سواء كانت أسرة حاكمة أو إمارة)، هي وحدة التحليل الأساسية للفقيه. يمنح الفقهاء مفهوم الأمَّة تعريفًا «أيديولوجيًا» علىٰ النحو التالي: المهمة الكونية للأمَّة هي نشر الدعوة. ومن ثمَّ تُفهم السلطة السياسية باعتبارها أداة يتم من خلالها الإشراف علىٰ تطبيق المبادئ الرئيسة للدعوة. لذلك فإنَّ السيادة ليست للحاكم أو لرجل الدين، بل لكلمة الله كما تجسِّدها الشريعة. ومن ثمَّ فالدولة الإسلامية ليست دولة استبدادية أو ثيوقراطية، بل هي دولة ديمقراطية. ويُنظر إلىٰ الدولة علىٰ أنها وسيلة لتحقيق الأمن والنظام بطرائق تفضي إلىٰ مسلمين ملتزمين بواجباتهم الدينية، وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

التشريع ليس من مهام الدولة؛ لأنَّ القانون (الإلهي) يسبق الدولة وليس أحد منتجاتها. وتقتصر السيرورة القانونية علىٰ استخلاص قواعد وأحكام مفصَّلة من المبادئ الأوسع للشريعة. والواقع أنَّ الحضارة الإسلامية من حيث الممارسة قامت علىٰ أساس توازن حقيقي بين سلطات ثلاث: الخليفة كحارس للمجتمع والدين، وعلماء الدين المشاركين في مهمة الإفتاء، والقضاة الذين يسعون إلىٰ الفصل في الخصومات وفقًا للقضاء الشرعي. والرعية ملتزمون بالنظام من خلال مفهوم الولاء، فمن المفترض أن يكون الولاء للأمَّة وليس للنظام، إلىٰ الفكرة وليس للفرد (ربيع، ١٩٨٠: ١٣٢-١٤٩، ١٦٥-١٦٧).

وأهل الكتاب (معظمهم من اليهود والمسيحيين) ملتزمون أيضًا تجاه المجتمع من خلال نفس مفهوم الولاء. فهم يتمتعون بحرية المعتقد، ومستأمنون علىٰ أنفسهم وأموالهم، ولا يشتركون في القتال مع المسلمين، مقابل دفع الجزية. وعلىٰ عكس الطوائف الإسلامية (النِحل والفرق أو الطوائف) التي كانت عادة ما تضطهدها الدولة السُنية والتي صارعت من أجل استقلالها الذاتي داخل الدولة أو بدونها، شكَّلت الأقليات الدينية غير المسلمة جزءًا لا يتجزأ (اجتماعيًا واقتصاديًا) من الدولة الإسلامية. وفي حين أنَّ الطوائف الإسلامية عارضت الأيديولوجيا المهيمنة للحكم والسلطة المركزية، ولم تنج إلَّا من خلال مقاومتها أو خداعها لتلك السلطة، تقبَّلت الأقليات الدينية أيديولوجيا الدولة، وإن كان علىٰ مضض، وامتثلت لتوقعات الدولة لها، ولم يكن بقاؤهم نتيجة مقاومتهم بقدر ما كان نتيجة تسامح الدولة الإسلامية معهم (راجع التحليل الممتاز من الخوري، ١٩٨٨).

لا تحظىٰ الوظائف الاجتماعية للدولة باهتمام كبير. في بعض الأحيان يُثار مفهوم التدبير، ويُشبَّه الخليفة بالراعي المسؤول عن رعيته، ولكنَّ ذلك يتجلىٰ بصورة أقل في النصوص الفقهية.

لقد كان مفهوم السياسة نفسه، بطبيعة الحال، يُستخدم بالأساس بمعنىٰ التعامل مع الحيوانات، واستخدامه فيما يتعلق بالبشر يعني ضمنًا ضرورة إقناع/ إجبار ما يُفترض أنهم أقل حكمة وقدرة. وفي مثل هذه الحالة يجب أن يكون لدىٰ الحاكم شوكة من أجل ضمان الطاعة (راجع لويس، ١٩٨٨).

إنَّ الوظيفة الرئيسة للدولة في النصوص الفقهية الإسلامية هي وظيفة أيديولوجية في الواقع؛ فالدولة هي تعبيرٌ عن «مهمة ثقافية» دينيَّة الطابع وكونيَّة التوجُّه (ربيع، ١٩٨٠: ١٦٥-١٧٤، ٢٠٨-٢١١؛ ١٩٨٣: ٢٦٨-٢٨٨). ولا تتمتع الدولة باستقلالية ثقافية بمعزل عن المجتمع؛ فهي تمتلك محتوىٰ أخلاقيًا ثابتًا لا يعترف بأي فصل بين الأخلاقيات الخاصة والعامة، ولا يقبل أي حدود مادية أو عِرقية. إنَّ هدف الدولة الحضاري هو الكوْن بأسره.

ولذلك؛ فإنَّ مايكل مان محقٌ في ملاحظته أنَّه في العالم الإسلامي «امتلك المعنىٰ الأوسع للمجتمع بنية أساسية اختصاصية من اللغة، والتَثَقُّف، والتعليم، والقانون، والشعائر، كانت الناقلات الأوليَّة فيها هي الثقافة والأسرة» (مان، ١٩٨٦: ٣٤٧). وسنعود لاحقًا إلىٰ موضوع الأسرة في هذا الكتاب (الفصل الثاني).

وعلىٰ الصعيد الداخلي؛ فإنَّ القيم الرئيسة لهذه الدولة ليست الحرية أو المساواة، ولكن العدالة، هذا المفهوم الغامض والمتناسب الذي يشبه المفهوم الإنجليزي المضلِّل «الإنصاف». ودلالة كلمة «العدل» واسعة جدًا في الواقع: فهي تعني «إعطاء كل ذي حق حقَّه»، وتحكم علاقات الإنسان مع عائلته وزملائه وأتباعه. وهذا يعني أنَّه «يجب أن يكون الفرد صدوقًا في كل ما ينبغي»، وهذه دلالة علىٰ أنَّ مفهوم العدالة يتسع فيصير «رداءً فضفاضًا» حقًا (ربيع، ١٩٨٣: ٢٩٢-٢٩٧).

وفي ظلِّ أنَّ العدالة هي مفهوم نسبي ومرن ينطبق علىٰ كل حالة وفقًا لميزتها الخاصة؛ فإنَّ فعالية تطبيقها لا تتعلق بوجود قواعد مجردة عامة تطبقها الدولة علىٰ الأفراد فحسب، بل علىٰ وجود حاكم تقيٍّ وحصيف. ومن هنا كان التركيز في الكتابات الإسلامية علىٰ شخصية الإمام أو الخليفة وصفاته.

يمكن الآن فهم التسلسل المنطقي للمفاهيم السياسية الرئيسة في الكتابات الإسلامية: فإذا كانت «الجماعة» (الأمَّة) هي الوحدة السياسية المركزية، فمن المنطقي أن تصبح «العدالة»، باعتبارها فكرة متناسبة لتصنيف البشر، أعلىٰ قيمة سياسية. ولمَّا كان تطبيق العدالة عَرَضِيًّا أو مشروطًا وتقديريًا للغاية، فمن الطبيعي أن تصبح القيادة (الإمامة) أهم مؤسسة سياسية. وهذا بالطبع يختلف تمامًا عن التسلسل المنطقي الذي ساد في الفكر السياسي الأوروبي، والذي يمكن تقديمه بيانيًّا علىٰ النحو التالي:

- «الفرد» ← «الحرية» ← القانون/الدولة.

وقد يفسِّر ذلك بعض الصعوبات التي واجهها مفهوم الدولة (ومفهوم «سيادة القانون») في محاولة لترسيخ نفسه ثقافيًا واجتماعيًا في الأراضي الإسلامية منذ القرن التاسع عشر، ولكن هذه مسألة مختلفة إلىٰ حد ما، وسوف نتطرق إليها لاحقًا في هذا الكتاب.

ليس ثمة شك في أنَّ الفقه مثَّلَ أهم إساهم في الفكر الإسلامي، بما في ذلك الفكر السياسي.

*** ولكن ماذا يمكننا أن نستفيد من الفقه الإسلامي من منظور العلوم السياسية؟**

هناك عدد من النقاط المقترحة هنا:

- **أولًا**: الرسالة المُعلنة هي نفسها تقريبًا: يجب علىٰ الحاكم أن يهتدي بكلام الله في كل ما يفعله،

وينبغي الحفاظ علىٰ وحدة المجتمع بأي ثمن، ويُفضَّل أن يمثِّل هذا المجتمع ويرعاه إمام واحد، وأنَّ هذا الإمام ينبغي أن يطبِّق الشريعة وأن يعدل بين الرعية. إنَّ العدالة مفهوم مرن للتعامل المتناسب، بمعنىٰ إعطاء كل ذي حق حقَّه. وهذه «الدولة»، كما تؤكِّد نظرية الشريعة الإسلامية، هي محض خيال غير موجود علىٰ أرض الواقع (شاخت، ١٩٦٤: ٧٦-٧٧). وقد بُذِلت محاولات فقهية عديدة لجعل أفعال الحُكَّام تبدو متماشية مع كلام الله، علىٰ الرغم من أنَّ هذه المحاولات نادرًا ما كانت تهتم بجعل الحكومة أكثر مسؤولية تجاه الرعية واحتياجاتها.

- **ثانيًا**: يخبرنا الفقه الإسلامي بقدر معقول بشأن ما لم تكن عليه الدولة الإسلامية. فمن خلال توضيح المقتضيات والتشريعات، يعني الخطاب الفقهي ضمنًا أنَّ ما حدث في الواقع كان مختلفًا تمامًا. ومن خلال تقديم المشورة للحاكم للتأكد من أنَّ حاشيته لم يلجأوا إلىٰ العنف لجباية الضرائب، كان يعني أنَّهم كانوا في الممارسة العملية يستخدمون وسائل قاسية. ومن خلال تذكير الحاكم بأنَّه لا ينبغي تعيين غير المسلمين في مناصب السلطة أو عدم السماح لهم باللباس مثل المسلمين، يعني الخطاب الفقهي ضمنًا أنَّه لم يتم الالتزام بهذه القواعد في الواقع (شرارة، ١٩٨١: ١٧٩).

- **ثالثًا**: إذا كانت الرسالة الفقهية مثالية للغاية (وهذا يعني ضمنًا أنَّ الواقع كان مختلفًا)، يتساءل المرء لماذا تمَّ توجيه الكثير من النصوص الفقهية بحرية للحكَّام، بل غالبًا ما كانت بطلب من الحُكَّام أنفسهم؟ يبدو لي أنَّ هذا يتعلق بالدور المعقَّد الذي يقوم به «المثقف» في مجتمع استبدادي. أولًا، يريد الحاكم أن يُنظر إليه علىٰ أنَّه يسعىٰ إلىٰ مشورة أهل العلم، وهذا العمل في حد ذاته -وبغض النظر عن مضمون المشورة- مرغوب فيه ويُضفي درجة معيَّنة من الشرعية علىٰ الحاكم. وفي الوقت نفسه يمكن أن يضمن موقفًا متساهلًا من المثقف في الممارسة العملية، في ظلّ أنَّه مُكلَّف من قِبل الحاكم للقيام بعمله، وغالبًا ما يكون من الموظفين لدىٰ الحاكم. ومن غير المهم في هذه الحالة أن تكون التشريعات نفسها مثالية - بل يمكن القول: إنَّه كلما كانت غير واقعية أصبحت أفضل؛ لأنَّه كلما تعذَّر تحقيق الطوباويَّة المنشودة، زاد استعداد الرعية لقبول الواقع علىٰ أنَّه أمر لا مفر منه.

وبرىٰ عبد الله العروي أنَّ نظرية الخلافة كانت «ظلّ السلطنة الحقيقية» في شكلين مختلفين: فقد كانت الصورة العكسية المطابقة للوضع الراهن، معبرةً عن السخط إزاءها، ولكنها كانت أيضًا أداةً لتكريس الوضع الراهن، أي أنَّها كلما كانت الأيديولوجيا أكثر مثالية، كان من غير المحتمل

تطبيقها، وكانت أقل عُرضة للإضرار بالسلطان أو تهديد سلطانه (العروي، ١٩٨١: ١١٤-١٢٥).

إنَّ هذه السيرورة المعقَّدة بأكملها تعمل في التحليل النهائي إن لم يكن لشرعنة الحكومة فعلىٰ الأقل لإبقاء منصب الحاكم بلا منازع. وفي بعض الأحيان، بطبيعة الحال، يخطئ بعض الفقهاء بطلب «التسليم الفوري للسلطة». وبعد ذلك تتضاءل مكانتهم عند الحاكم ويعانون بسبب ذلك. ويبقىٰ الحُكَّام ويزدهر مُلكهم، ولكن علىٰ المدىٰ الأطول، يُرسِّخ تراكم التقاليد الفقهية الأسطورة القائلة بأنَّ ما يدعو إليه الفقهاء هي الحالة الطبيعية والشرعية للأمور. وبما أنَّ الفقهاء يميلون إلىٰ الاعتماد بشكل متكرر علىٰ ما قاله أسلافهم وأحيانًا يقلِّد بعضهم بعضًا، كانت تؤخذ كتاباتهم كسابقة حقيقية، وليست محض تفكير رغائبي. ويظهر هذا الفقه اللاتاريخي بأثر رجعي، والآن تجري تصفيته وإيجازه، ليكون جزءًا لا يتجزأ من الشريعة. ويبدو أنَّه اكتسب روحًا فكريةً وقيمة أخلاقية خاصة به، تروق للأجيال اللاحقة، لا سيما في الأوقات العصيبة. وهو يلهم نوعًا من الحنين إلىٰ الماضي «العادل» (الذي لم يكن موجودًا). وهكذا اكتسب الفقه في ذروة إنتاجه مع مرور الوقت دورًا لم يلعبه في الواقع. وغالبًا ما يُنظر إليه باعتباره الشريعة نفسها: في الواقع، عندما يدعو الإسلاميون المعاصرون إلىٰ تطبيق الشريعة، ما يقصدونه عادة هو تبني التقاليد الفقهية السائدة كما تظهر في النصوص القروسطية الرئيسة.

وبحسب محمد عابد الجابري، يبدو أنَّ «العقل العربي» يهيمن عليه «النموذج-السلف»، ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بآلية القياس الفقهي، ويتعامل مع الممكنات الذهنية باعتبارها معطيات واقعية، ويميل إلىٰ توظيف الأيديولوجيِّ في التغطية علىٰ جوانب النقص في المعرفيِّ (الجابري، ١٩٨٢: الخاتمة). العقل العربي هو عقل لا تاريخي، يفصل الكلمات والبِنىٰ عن معناها وسياقها، ويتجول بحرية بين الماضي والحاضر، مع نزوع معيَّن إلىٰ الماضي العربي

الإسلامي (الجابري، ١٩٨٦ : ٥٦٥-٥٧٣). في الواقع، مع مرور الوقت، كان الخطاب السياسي الإسلامي يقتصر تقريبًا علىٰ قضية الخلافة والإمامة كما وضعها الفقهاء في العصور الوسطىٰ، واستمر هذا التقليد حتىٰ في الوقت الحاضر بين المدرسة السلفية.

* **ويوضح الجابري هذه الفكرة علىٰ النحو التالي:**

- «**فالسلفيَّة** تقرأ التاريخ في الشرع، وتقرأ الشرع في التاريخ! تمامًا مثلما تقرأ الدولة في الدين والدين في الدولة، وذلك -في الحقيقة- ما يُشكِّل هويتها ... ويستيقظ السلفي «الأصيل» علىٰ هزال تلك النتيجة فيقتنع بالحقيقة «المرة». فليس الحاضر وحده هو الذي ابتعدت فيه الدولة عن الإسلام، بل إنها كانت كذلك في الماضي». (الجابري، ١٩٨٢ : ٦٦)

ما هي أسباب تديين السياسة؟

* **ربما بوسعنا طرح هذا السؤال الآن:** لماذا يُعبِّر الفكر السياسي (والنضال السياسي) عن نفسه بمصطلحات دينية في العالم العربي الإسلامي؟ ينبغي أن نتذكَّر، بدايةً، أنَّ هذه ليست بأي حال من الأحوال خصيصة «إسلامية»، ذلك لأنَّ فصل الفلسفة (والعمل الاجتماعي) عن الدين هي ممارسة حديثة نسبيًا، وأوروبية تحديدًا. ولكن هل هناك بعض العوامل الاجتماعية والتاريخية الإضافية الخاصة بالشرق الأوسط التي ربما أسهمت أيضًا في هذه الظاهرة؟

لقد فكَّر ماركس في السؤال التالي: «لماذا يبدو تاريخ الشرق وكأنه تاريخ أديان؟» عند النظر في الإجابة يبدو أنَّه قد اتفق مع أطروحة بيرنييه عن المدن الشرقية: «رأىٰ بيرنييه علىٰ نحو صحيح أنَّ أساس كل الظواهر في الشرق (وهو يشير إلىٰ تركيا وبلاد فارس والهند) هو عدم وجود ملكية خاصة للأرض. هذا هو المفتاح الحقيقي، حتىٰ لسماء الشرق». (اقتباس عن ب. أندرسون ١٩٨٠: ٤٧٣-٤٧٤). والإجابة عن هذا السؤال قد لا تكون سهلة حقًا، ولكنَّ مسألة «أنماط الإنتاج» ذات صلة هنا (راجع التواتي، ١٩٨٥: ٣١-٤٢).

بعد ظهور الإسلام وإقامة الإمبراطورية العربية الإسلامية، تغيَّرت الطبيعة «الكوميونية/ الطائفية» لمجتمع الجزيرة العربية الجاهلي (قبل الإسلام) إلىٰ حد

كبير، هذا المجتمع الذي تكوّن بالأساس من البدو مع القبائل الرعوية المهيمنة والشبكات التجارية والزراعية المهمّة. وهذا التغيير من القاعدة «الكوميونية/الطائفية» لم يكن في اتجاه أسلوب إنتاج «استعبادي» شامل، كما حدث في العديد من الحضارات القديمة الأخرىٰ (علىٰ الرغم من أنَّ العبودية كانت معروفة علىٰ نطاق واسع علىٰ المستوىٰ المحلي وبشكل متقطِّع علىٰ المستوىٰ الاقتصادي) (قارن تيزيني، ١٩٧١ : ١٣٧-١٩٣). لقد أشارت العوامل البيئية والتقاليد البيروقراطية للعديد من الشعوب المغزوَّة، فضلًا عن بعض القرارات الاستراتيجية التي اتخذها عمر بن الخطاب وغيره في العقود الأولىٰ من الفتوحات الإسلامية (فيما يتعلق، علىٰ وجه الخصوص، بعدم توزيع الأراضي والحفاظ علىٰ التقسيم الإثني للعمل)، أشار كل ذلك في اتجاه «نمط إنتاج دولانيٍّ». وفي نهاية المطاف، فرض هذا النمط من الإنتاج القائم علىٰ التحكم في الدولة علىٰ كل من القطاع الزراعي (باعتبارها مُنشئة الأعمال المائية ومُستخرِجة الفائض الزراعي)، وعلىٰ القطاع التجاري (باعتبارها القائم علىٰ بناء الطرق التجارية والأسطول التجاري والعسكري وحاميها).

الطبقة الحاكمة في الأسرة الأموية كان لها «عصبية عربية» واضحة، تحالفت مع عناصر من الأرستقراطية المحلية شبه الإقطاعية والحضرية. ومع دمج هذه العناصر في آلية الدولة، ومع تزايد عدد الجنود والموظفين العرب الذين شاركوا في امتلاك الأراضي، أصبح نوع من «الإقطاع البيروقراطي» هو الشكل الاجتماعي المهيمن.

وفي عصر الأسرة العباسيَّة، تمَّ الحفاظ علىٰ الشكل المهيمن من «الإقطاعية البيروقراطية» (الإقطاع)، والاعتراف بالطبيعة الكوزموبوليتانية للمجتمع، علىٰ الرغم من أنَّ الأسرة الحاكمة كانت تستمد شرعيتها من النسب المحمدي، ومن الدفاع الفقهي الإسلامي بشكل متزايد. وقد توسَّع العنصر التجاري لنمط الإنتاج الدولانيِّ في العصر العباسي الأول، وازدهرت أيضًا

الحركة العلمية والفكرية. وحفَّز التوسُّع في التجارة وفي العلوم والتعلُّم ظهور قطاع صناعي وتكنولوجي له أهمية ملحوظة. وكانت «البرجوازية التجارية» في طور التكوين، ولكنَّ استمرار هيمنة الدولة، جنبًا إلىٰ جنب مع الانسحاب من القيادات الإقليمية شبه الإقطاعية المستقلة بشكل متزايد قد عطَّل سيرورة التراكم، وحدَّ من تطوير قوىٰ الإنتاج وقلَّص نطاق السوق الإمبراطوري. وكان العنصر البرجوازي لا يزال متمفصلًا، عن طريق الدولة، مع التشكُّلات شبه الإقطاعية، وحتىٰ مع بعض مكونات العبودية المتبقية. ومع ذلك لم تستطع هذه القوىٰ فرض هيمنتها أو إضفاء طابعها المهيمن علىٰ المجتمع (قارن تيزيني، ١٩٧١ : ١٩٢-١٩٣). وهكذا ظلَّت الدولة تتمتع بسلطة هائلة علىٰ الأفراد والجماعات داخل المجتمع.

ومع تراجع العباسيين في الحقبة الثانية، وعلىٰ الرغم من أنَّ بعض المناطق شبه المتمتعة بالحكم الذاتي قد ازدهرت لبعض الوقت -خاصة في مصر وإسبانيا حيث حفَّز إصلاح وتطوير النظم المائية التجارة الخارجية وأدىٰ إلىٰ اقتصاد مزدهر إلىٰ حد ما (قارن إسماعيل، ١٩٨٠، الجزء الأول: ١١٧)- تراجعت الإمبراطورية العربية الإسلامية تدريجيًا، تحت تأثير الجيوش شبه البدوية، إلىٰ نمط إنتاج شبه إقطاعي متزايد، وإن كان لا يزال بيروقراطيًا إلىٰ حد كبير. وغرقت الجزيرة العربية -مصدر وأصل تلك السيرورة برمتها- مرة أخرىٰ في نمط بدوي شبه معزول للإنتاج، في حين اعترت شمال أفريقيا حالة من التناوب اللانهائي بين قوىٰ الحضر وقوىٰ البداوة التي وصفها ابن خلدون ببلاغة.

وبالرغم من بدء سيرورة الاضمحلال، لم يتصاعد الاستغلال الاجتماعي والظلم فحسب، بل تلاشىٰ أيضًا آخر مصدر من مصادر الشرعية الدينية للخلافة العباسية، أي الحفاظ علىٰ وحدة الأمَّة. وكانت تلك هي الفترة التي اكتسبت فيها حركات المعارضة الاجتماعية المزيد من الزخم، إلىٰ جانب الجدل

الأيديولوجي حول نظرية الخلافة نفسها: فكان الفقهاء يكتبون أقوىٰ الدفعات عنها، وصار الفلاسفة والمؤرخون، وكذلك الطوائف غير التقليدية، يتحدّون قاعدتها الفكرية بأكملها.

كانت أنماط الإنتاج في الشرق الأوسط تميل دائمًا إلىٰ أن تكون قائمة علىٰ التحكم و/أو متأثرة خارجيًا. ودائمًا ما اعتمدت سيرورة التراكم علىٰ قوة الدولة وعلىٰ ظروف التجارة الخارجية، إلىٰ درجة عدم حديثها عن ضعفها إزاء «عامل البدو» الحاضر باستمرار[1]. لم تكن سيرورة التراكم كنتيجة تراكميَّةً للغاية، بل كانت دائمًا خاضعة للانقطاعات، والارتدادات والمراحل الدورية. وحتىٰ في أوقات الازدهار والتقدُّم لم يكن هناك أسلوب إنتاج وحيد ومهيمن. ولم تكن التشكُّلات الاجتماعية متباينة بشكل واضح ولم تكن الطبقات واعية بذاتها. ولم تتوافق الدولة مع مصلحة أي طبقة مهيمنة لفترة طويلة ولكن كان ذلك أساسًا بسبب سلسلة متتالية من الصراعات علىٰ السلطة السياسية (التواتي، ١٩٨٥: ٤٢-٤٤).

وكثيرًا ما كان غياب «التمثيل» الاجتماعي للدولة يعوّضه تبنيها للدين في محاولة لإضفاء تماسك أيديولوجي أو ثقافي علىٰ المجتمع (وهي ممارسة كانت معروفة أيضًا في فترة ما قبل الإسلام في مصر وبلاد الرافدين وفي أماكن أخرىٰ). وفي ظل هذه الظروف من الصعب فهم الجماعات المعارضة للدولة وفق مصطلحات سياسية خالصة. ولذلك قد تحاول المعارضة إزالة الجماعة الحاكمة واستبدالها تمامًا، وعادة ما يكون ذلك عسكريًا، أي تولي «مفاتيح حُكم» المجتمع. وقد تتخذ المعارضة شكل احتجاج اجتماعي وأيديولوجي. وبما أنَّ الدولة قد ادَّعت لنفسها عِلة دينية، قد تشعر حركات المعارضة برغبة قوية للتعبير عن معارضتها من الناحية الدينية أيضًا. غيرَ أنَّ بعض هذه الحركات، التي أصابها اليأس، ربما تكون مدفوعة إمَّا بتركيبات أيديولوجية

(١) في كتابي القادم عن الدولة العربية، أناقش بالتفصيل مسألة أنماط الإنتاج وأشكال تمفصلها.

«متطرفة» (التي غالبًا ما تكون «رفضويّة»)، أو إلىٰ تمظهرات هروبيَّة بشدة - علىٰ سبيل المثال، صوفية أو مسيانية. (لمزيد من التفاصيل انظر مروة، ١٩٨١). قد تعبِّر المقاومة المتشظية عن نفسها في أنشطة حركات معيَّنة من اللصوصية الاجتماعية (مثل الشُّطَّار والعيَّارون وغيرهم من تنظيمات الفتوة) (الدوري، ١٩٨٢: ٧٦-٨١) التي لا تقتصر هجماتها علىٰ الدولة ولكنها قد تضر أيضًا بالفئات الاجتماعية من الحرفيين والتجَّار والفلاحين أيضًا. وأخيرًا وليس آخرًا، هناك قوة القبليَّة أو العصبية القديمة، ولا سيما في الجزيرة العربية وشمال أفريقيا، التي لا تزال تمثِّل قوة اللامركزية، المعارضة للدولة في كثير من الأحيان، إن لم يكن دائمًا (رودنسون، ١٩٨١: ١٦٦-١٦٧).

لقد كانت هذه الحركات المعارِضة والاحتجاجية تصب في مصلحة الدولة التي تدَّعي أنَّها حارس النظام ضد الفوضىٰ والتفكُّك، والوصي علىٰ العقل ضد اللاعقلانية والبلاهة. وبالرغم من كل ما كان يُثار عن قمع الدولة، فإنَّها لم تكن شرًا مُطلقًا؛ فقد اهتمت بالقاعدة المائية للزراعة وحمت طرق التجارة، وعادة ما كانت ترعىٰ التعليم والتعلُّم، وإن كان ذلك وفقًا للمدارس السُنية التقليدية. كما حمت الدولة -علىٰ الأقل في البداية- سلامة الأراضي الإسلامية حتىٰ أنَّها وسَّعت حدودها، وجلبت بذلك المزيد من الأفراد الذين اعتنقوا الإسلام والمزيد من الموارد المالية. في البداية، أي في عصر الخلفاء الراشدين والعصر الأموي، كان التوسُّع الإسلامي «خارجيًا» بالأساس، مما جلب المزيد من الأراضي تحت راية الإسلام، علىٰ الرغم من أنَّ غالبية سكانها بقوا غير مسلمين وظلَّ حُكَّامهم عربيين بشكل صارم. وفي العصر العباسي، تباطأت وتيرة الفتوحات الخارجية، ولكنَّ النموذج الإسلامي الكوني الشمولي كان قد اقترب من التحقُّق من خلال الانفتاح علىٰ المجتمعات غير العربية من خلال سيرورة «الأسلمة الداخلية». وأصبحت الدولة منسلخة عن ارتباطها الإثْنيِّ وأكثر تجرُّدًا واستقلالية، من خلال إنشاء جيش نظامي والعديد

من المؤسسات الإدارية والمالية، مع الحفاظ علىٰ الطابع الكوزموبوليتاني -ولكن الإسلامي- علىٰ نطاق واسع (شلق، ١٩٨٨: ١٥٢-١٥٧).

وإذا لم تلتزم الدولة بمبادئ الإسلام محليًا، وإذا لم يعد الحاكم عادلًا وتقيًا، فإنَّه -علىٰ الأقل- يحافظ علىٰ نشر الدعوة في الخارج، ويوسِّع دار الإسلام، أو يحافظ علىٰ الوحدة الإقليمية والطابع الأيديولوجي للدولة الإسلامية. وهذا ما يفسِّر السبب في أنَّ شرعية الخلافة قد تراجعت بشكل خطير عندما لم تعد قادرة علىٰ الاستمرار والحفاظ علىٰ الفتوحات، والأسوأ من ذلك كله عندما أصبحت غير قادرة -في العصر العباسي الثاني- علىٰ الحفاظ علىٰ وحدة دار الإسلام نفسها.

كانت السياسة الإسلامية التقليدية تتشكَّل بدرجة أقل عن طريق الإسلام كنسق عقائدي (في ظلّ أنَّ القرآن والحديث، كما سبق أن أشرنا، لا يحتويان إلَّا علىٰ القليل من النصوص فيما يخص السياسة)، وبدرجة أكبر عن طريق طبيعة أنماط الإنتاج والمتطلبات الاقتصادية والتقاليد الثقافية للأقاليم التي شكَّلت في نهاية المطاف العالم الإسلامي. وقد شكَّل الحكم الاستبدادي والسلطويُّ جزءًا من التقاليد السياسية (المصرية والفارسية والبيزنطية) للأراضي التي ضمَّها العرب المسلمون لدولتهم الجديدة. وبعد ذلك، كانت أنماط الإنتاج الزراعية وشبه الإقطاعية في هذه البلدان خاضعة إلىٰ التداعيات «الغزويَّة» لأنماط الإنتاج البدويِّ، الناشئ من الصحراء العربية ولكنه أصبح «مُسيَّسًا»، في ظلِّ تطبيقه علىٰ بلدان أخرىٰ، وليس فقط علىٰ القبائل المجاورة.

ثمة جدل مُثار حول الفتوحات الأولىٰ، فيما يتعلق بقواعد توزيع الثروة، أي الأراضي المغزوَّة: هل ينبغي أن تكون القواعد «البدويَّة» لتقاسم الغنائم، المألوفة للغزاة في الجزيرة العربية، أم القواعد «الشرقية» للمِلكية العامة السائدة في المجتمعات «المائية/الزراعية» الأكثر استقرارًا التي غزاها

العرب المسلمون؟ لقد اتخذ عمر بن الخطاب قرارًا استراتيجيًا من أجل أن تصبح الأرض ملكية عامة، مستأجرة لأولئك الذين يزرعونها مقابل «الخراج». وهكذا تأكَّد الطابع «الخراجيّ» لهذا النمط من الإنتاج وكان من المفترض أن يستمر لقرون عديدة قادمة (حول هذا المفهوم، انظر سمير أمين، ١٩٧٨ : ١٠-٢٣).

وقد اتخذ عمر هذا القرار المهم لتفادي النزاع والانقسام، ورعاية الأجيال القادمة، وعلىٰ وجه التحديد، تجنب الاضمحلال والتراجع وتدمير نظام الريّ (السيد، ١٩٨٤ : ٢٦٥). وفي الوقت نفسه أُنشئ الديوان لتنظيم دفع رواتب الجنود والموظفين العرب (انظر البرعي، ١٩٨٥ : الفصل الخامس)، مما أرسىٰ الأساس لظهور بيروقراطية الدولة الإسلامية، مع وظيفة مالية انتشاريَّة مميَّزة.

وكانت مجموعة أنماط الإنتاج الناتجة (التي تمفصلت بطرائق مختلفة في أماكن مختلفة) قائمة علىٰ السيطرة بدرجة كبيرة: فالدولة كان لها السيطرة المباشرة علىٰ المنتجين (المزارعين في البداية، ثمَّ التجَّار والحرفيين علىٰ نحو متزايد وعدد قليل من عمَّال المناجم أيضًا). وقد تحدَّدت علاقات الإنتاج -وخاصة علاقات التوزيع- سياسيًا (وعسكريًا) وليس تقنيًا واقتصاديًا.

في البداية، كان الشكل الرئيس الذي استخلصت من خلاله الدولة الإسلامية الفائض هو «الجزية» المأخوذة من غير المسلمين. وقد برَّر ذلك بسهولة «حق الغزو». وفي نهاية المطاف، ومع ازدياد أعداد معتنقي الإسلام، برزت مشكلة مالية خطيرة في الدولة. ففي بعض الأحيان لا تزال نفس كمية الجزية تُؤخذ من معتنقي الإسلام ولكن بصعوبة وتحت اسم مختلف، وفي حالات قليلة عندما كان ذلك غير ممكن، حاول بعض الحُكَّام إبطاء معدل اعتناق الإسلام. ومع ذلك، كانت هناك حاجة إلىٰ تبرير أيديولوجي لشرعنة فرض الضرائب علىٰ المسلمين والتغاضي عن النمط الذي تقوم من خلاله

الدولة، علىٰ وجه الحصر، بتوزيع الفائض الاقتصادي. ولم يكن من قبيل المصادفة أنَّ واحدًا من أقدم النصوص السياسية في تاريخ الدولة الإسلامية كان كتاب «الخراج» للإمام أبي يوسف (توفي سنة ٧٩٥م). ولأنَّ ربط الضرائب بـ «الرقاب» (وهم الأرقاء المكاتبون) من غير المسلمين لم يعد كافيًا، كان من الضروري أن تكون الضرائب مرتبطة بالمياه والريِّ والأراضي والتجارة (قارن سعد، ١٩٨٨).

كان تدخل الأيديولوجيا مطلوبًا في هذه المرحلة، و«الإسلام» كان علىٰ استعداد للاضطلاع بهذا الدور، وبالرغم من كل شيء، كان هو العامل الأكثر فعالية في تحفيز الفتوحات المجزية اقتصاديًا في المقام الأول. ولكنَّ المهمة باتت أصعب، إذ كانت معنيَّة بتحديد وشرعنة العلاقة ليس فقط بين المسلمين والكفَّار، ولكن أيضًا بين المسلمين أنفسهم بالأساس. وتدريجيًا، تمفصلت نظرية سياسية إسلامية تستند أساسًا إلىٰ مبدأ طاعة الحاكم وضرورة تجنب الفتن والنزاعات الداخلية. تدين هذه النظرية بشكل متزايد للروح البدويَّة المساواتيَّة (المعبَّر عنها في مفاهيم مثل الشورىٰ، والعقد، والبيعة)، وسوف تصبح نظرية «مشرْقنة» (Orientalised) أكثر فأكثر. هذا المفهوم مُستعار من الثقافة الإيرانية علىٰ وجه الخصوص، من كوزمولوجيا كليَّة يتم فيها إعداد كل شيء وفق ترتيب معيَّن، يحكمها مبدأ التراتبيَّة الكونيَّة: تراتبيَّة الأشياء، والأعضاء والأفراد والجماعات (السيد، ١٩٨٤: ٨٩-١٢٣). فكل شخص لديه مكانته المناسبة ومنزلته في نظام مستقر وسعيد، مع وقوف الخليفة/ الملك علىٰ قمة الهرم الاجتماعي. سلطته إلهية تقريبًا (فهو الآن خليفة الله -وليس خليفة النبي محمد- علىٰ الأرض)، ومعارضته تؤدي إلىٰ انتشار الفتنة في المجتمع الإسلامي، بل إنَّها بمثابة كُفر بواح.

الفكرة التي يجب التأكيد عليها هنا هي أنَّ الحُكَّام لم يصبحوا استبداديين لأنَّ حُكمهم كان مستوحىٰ من بعض المبادئ الأساسية للإسلام،

ولكنَّ النظرية السياسة الإسلامية قد تطورت تدريجيًا ومرحليًا (وكانت بشكل رئيس استجابةً للمعارضة الاجتماعية والأيديولوجية من مختلف الحركات الاحتجاجية)، علىٰ أيدي فقهاء اضطلعوا بدور منظِّري الحُكَّام.

وكان الحُكَّام يسيطرون علىٰ جماعات الإنتاج والفائض الاقتصادي في مجتمعهم، ويتطلعون بصورة متزايدة إلىٰ أساس منطقي أيديولوجي لشرعنة سيطرتهم علىٰ الناس وعلىٰ الموارد. ومع مرور الوقت، كانت الأيديولوجيا بحاجة إلىٰ أن تكون أكثر تفصيلًا؛ لأنَّ المسألة المطروحة ليست مجرد الوحدة الإقليمية للعالم الإسلامي الجديد، وإنما الحق الحصري في فرض ضريبة علىٰ المسلمين والحاجة إلىٰ الحفاظ علىٰ وحدة السوق وأمن الطرق التجارية. وفي مرحلة لاحقة، فسَّر الفقهاء السياسات التمييزيَّة والتحقيريَّة تجاه الذميين. إذا كان المسلم -في ظلّ أنَّه لم يكن هناك المزيد من الفتوحات الجديدة- يدفع الضرائب مثل غير المسلم، فإنَّه بحاجة إذن إلىٰ ضمان تفوقه «الأيديولوجي» علىٰ الذميِّ، أن يزوَّد بوسائل شعائرية «تمكِّنه من الاحتفاء بنصره التاريخي وتسمح للمجتمع بإعادة فرض وحدته من خلال تجديد اتفاقه علىٰ ضحية مشتركة» (شرارة، ١٩٨١: ١٧٥-١٨١).

يظهر الخليفة الضعيف العاجز بشكل متزايد باعتباره الشخص الذي لا يستطيع أن يصبح مستبدًا. أمَّا السلطان الحقيقي فهو المسؤول عن جميع الشؤون السياسية والاجتماعية، ويمثِّل في الواقع «ظلّ الله علىٰ الرعية» (السيد، ١٩٨٤: ١١٣). هذه المؤثرات الفارسية موجودة في كتابات أشخاص مثل ابن المقفع والجاحظ، وكذلك في كتابات الماوردي، أحد أبرز الفقهاء في القرن الحادي عشر الميلادي. وقد وصلت الهيمنة الثقافية للدولة إلىٰ مستويات عالية ومتطوِّرة في ظلِّ حُكم العباسيين، إلىٰ درجة أنَّهم كانوا يدفعون رواتب شهرية أو سنوية لأنصار مدرسة الكلام «العقلانية» وكذلك مدرسة الحديث «النصانيَّة». وفي النهاية، كان النصر حليف الفقهاء والكُتَّاب،

وأصبحت خدماتهم مهمَّة للغاية مع ازدياد طبيعة الاقتصاد والمجتمع تعقيدًا، ومع ضرورة التعامل مع المهام القانونية والإدارية الصعبة علىٰ أساس يومي.

ومع تصاعد السلطة واستقلالية الأقاليم الطرفية للخلافة الإسلامية خلال العصر العباسي الثاني، لم تكن الوحدة الإقليمية للعالم الإسلامي مهدَّدة فحسب، ولكن أيضًا الوحدة الرمزية لقيادته؛ إذ كان الأئمة/الخلفاء/الأمراء يطالبون باستقلالهم في أجزاء مختلفة من الأراضي الإسلامية. وكان تركيز الفقهاء في تلك الفترة منصبًا علىٰ وحدة المجتمع في المقام الأول، ثمَّ علىٰ سيادة الشريعة: علىٰ الرغم من أنَّ الخليفة لم يكن يحافظ علىٰ وحدة الأراضي ووحدة الإمامة أو القيادة في العالم الإسلامي، فقد كانت طاعته قائمة علىٰ افتراض أنَّه هو الذي يقوم علىٰ تطبيق الشريعة (الرمز الوحيد المتبقي لوحدة المجتمع) في المجتمع. ولذلك لم تكن هناك أيَّة أهمية لحقيقة أنَّ الخليفة لم يقم بدوره المتوقَّع. وقد أعقب ذلك التفسيرات «الطوباوية» للفقهاء بسهولة بالغة من المعارف التي لديهم. وحتىٰ لو كانت الرسالة تبدو غير واقعية وغير قابلة للتحقيق، فقد ساعدت علىٰ الوفاء بوظيفتين رئيستين هما: تسويغ حكومة اليوم، وفي الوقت نفسه ضمان وجود دور سياسي واجتماعي للفقهاء (كقضاة ومستشارين وكُتَّاب وموظفين لدىٰ الدولة وغير ذلك). وكأعضاء في «الطبقة الوسطىٰ» من المثقفين، كانوا غالبًا ما يضطلعون بدور الوساطة بين الخليفة من جهة والقوىٰ الاجتماعية المختلفة (ولا سيما التجَّار وأهل الحضر) من جهة أخرىٰ.

وهكذا أنشأ العلماء لأنفسهم مجالًا خاصًا كسلطة أخلاقية ونخبة فكرية، وفي فترات مختلفة تمتَّعوا بدرجة معيَّنة من الاستقلالية إزاء الحاكم(١). ومع

---

(١) لقد أشار إيرا لابيدوس إلىٰ أنَّه بحلول منتصف القرن التاسع الميلادي، قامت المعارضة الاجتماعية الدينية والتقليدانيون السُنَّة «باختبار حدود سلطة الخليفة في الدين»: كانت معارضة الإمام أحمد ابن حنبل للخليفة المأمون في محنة خلق القرآن مرتبطة بشكل واضح بالمظاهرات الشعبية، وخاصة =

ذلك، كانت استقلالية العلماء، الذين كانوا موظفين لدىٰ الدولة، محدودة في النهاية، وتظهر عادة في الحالات الطارئة فحسب. لكنَّ ابن تيمية كان من بين الاستثناءات: من خلال جعل سيادة الشريعة فوق سيادة الأمَّة، كان علىٰ استعداد لإدانة الحاكم إذا لم يرق إلىٰ مستوىٰ المثل الأعلىٰ الأيديولوجي (راجع فاروقي، ١٩٧١: ٦٠ -٦٤). ولا عجب إذن أنَّه قضىٰ معظم حياته في السجن ومات فيه. وقد استخدم الحكَّام حيلًا أخرىٰ لاحتواء أو تقييد استقلالية العلماء، مثل التقليد الذي بدأه المماليك بتعيين أئمة المذاهب السُنية الفقهية الأربعة: فهم يختلفون مع بعضهم البعض، ومن ثمَّ يمكن للحكَّام دائمًا الحصول علىٰ الفتوىٰ التي تُشرْعن كل ما يريدون يد القيام به. ومن اللافت للنظر أنَّ آخر الفقهاء المبرَّزين، جلال الدين السيوطي (توفىٰ سنة ١٥٠٦ م) ألَّف كتابه الشهير **«ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلىٰ السلاطين»** عن عدم مصاحبة السلاطين ومداهنتهم.

لذلك، من الممكن القول بأنَّ هناك درجة عالية من الاستقلال الرمزي والتنظيمي بين النخب السياسية للدولة الإسلامية التاريخية، وأنَّ هناك درجة عالية نسبيًا من الاستقلال الرمزي، وحد أدنىٰ من الاستقلال التنظيمي، للنخب الدينية. وكان هناك أيضًا اتجاه متزايد نحو الفصل بين الاثنين، علىٰ الرغم من أنَّ الجماعات الدينية والموظفين لم يحدِّدوا أنفسهم باعتبارهم كيانات مستقلة، كما أنَّهم لم يشكِّلوا هيئات منظَّمة تنظيمًا صارمًا، إلَّا عندما كانت الدولة، كما في حالة الإمبراطورية العثمانية، هي التي تنظمهم (ڤارن آيزنشتات، ١٩٨٦: ٢٧-٢٩).

= من قِبل أهل خراسان، ضد سياسة النظام. وفي القرون التي تلت ذلك، أصبح هذا التمايز الأوليّ للمؤسسات الدينية والمجتمعية عن المؤسسة السياسية للخلافة أكثر عمقًا وأكثر وضوحًا، إلىٰ درجة أنَّ المؤسسات الدينية والسياسية كانت في الواقع -علىٰ الرغم من أنها ليست كذلك من الناحية النظرية- منفصلة عن بعضها البعض (لابيدوس، ١٩٧٥: ٣٦٣-٣٨٥).

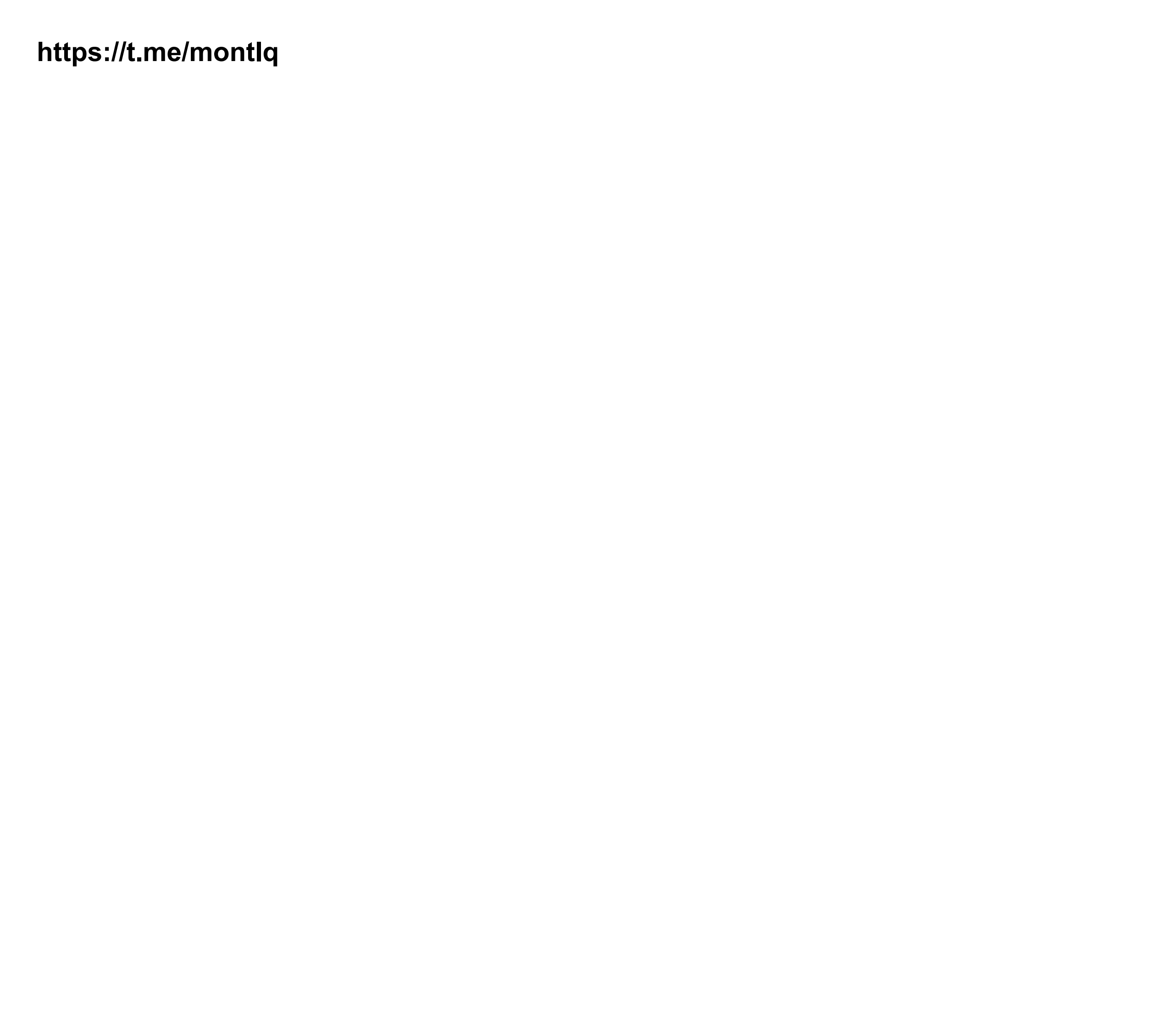
من أكثر الأمور إثارة للاهتمام أنَّ التفسيرات الأيديولوجية لرجال الدين المسلمين التقليديين، المنتزعين من سياقهم التاريخي والسياسي، قد تمَّت منهجتها وتصفيتها بمرور الوقت، وبالتالي أصبحت مصدرًا رئيسًا للإلهام المثالي لأنصار الإحياء الإسلامي من العرب المعاصرين.

* **ويعبِّر مكسيم رودنسون عن هذه المسألة علىٰ النحو التالي:**

- «عادة، يسير الولاء للإسلام حذو النعل بالنعل مع الولاء لنظام فوقيٍّ من القيم الاجتماعية. هذه القيم هي قيم العالم التقليدي المؤمثل كعالم تكون فيه وتيرة الحياة هادئة وساكنة. والقيم الاجتماعية العليا الأخرىٰ هي إرادة العدالة والخير، المُثقلة بالصرامة التي جعلتها النقائص البشرية حتميَّة . . . وإذا كان المجتمع الإسلامي التقليدي لا يمثِّل هذه القيم، كما هو معترف به علىٰ مضض في بعض الأحيان؛ فإنَّ المشكلة تكمن في نوائب الدهر، والطبيعة البشرية، وقبل كل شيء، في خيانة غير المسلمين». (رودنسون، ١٩٨١: ١٦١).

* **من مفارقات الطوباويَّة**: الشعور بالحنين والتوق إلىٰ أشياء لم تكن موجودة في الواقع!

(٢)
سياسات الجنس والأسرة
أو جمعوية الأخلاق الإسلامية



* القول بأنَّ الإسلام ليس دينًا «سياسيًا» علىٰ وجه الخصوص لأنَّ القرآن والسُنة لم ينصا علىٰ شكل الدولة أو نمط الحكومة لا يعني القول، رُغم ذلك، إنَّ الإسلام هو دين خصوصيٍّ وفردانيٍّ. بل علىٰ الضدِّ تمامًا: الإسلام هو في الحقيقة دين يشدِّدُ قبل كل شيء علىٰ التطبيق الجماعي للآداب والأخلاق العامة. إنَّها تلك الطبيعة الجمعويَّة والعموميَّة لتصوُّر الدين للأخلاق والفضيلة هي التي دفعت الكثير من الناس، وخاصة في أوساط المستشرقين والأصوليين، إلىٰ عزو طابع سياسي محدَّد إلىٰ الإسلام علىٰ نحو خاطئ. ولكنَّ التمييز بين المجالين أساسي لأي فهم لطبيعة الإسلام كنسق عقائدي[1].

---

(١) من الممكن القول، بطبيعة الحال، إنَّ تمييزنا بين الأخلاق أو الآداب الاجتماعية من ناحية والمسائل السياسية من ناحية أخرىٰ يقوم علىٰ مفهوم ضيق، وربما زائف، للسياسة يتأثر بشدَّة بالتحليلات الفرديَّة (والطبقة الاجتماعية) التي تهيمن علىٰ العلوم السياسية المعاصرة. **والواقع**: أنَّ الأخلاقيات (الإيتيقا) والثقافة تظهران بشكل بارز في كتابات المؤلفين اللاتينيين والجرمانيين الأصليين والتاريخيين، ولكن يبدو أنَّ هذه الكتابات قد اندثرت مع زوال الفاشية في الحرب العالمية الثانية. قبل نحو ربع قرن، لفت ديفيد أبتر الانتباه، بفطنة كبيرة منه، إلىٰ ما أسماه نموذج «الجمعويَّة المقدسة» في السياسة (أبتر، ١٩٦٩: ٣١). وقد يقع مفهوم النظام العام عند الإسلاميين ضمن هذه الفئة، وهو مفهوم أهمله علماء السياسة في السنوات الأخيرة. إنَّ أبتر محق في تذكيرنا بأنَّ ليس كل القيم السياسية قيمًا أداتية، وأنَّ الشرعية ليست معنيَّة «بفعالية صنع السياسة». فبعض القيم السياسية تكاملية أو استهلاكية، وترتبط جوانب شرعيتها بأشياء مثل الهوية والتضامن (المرجع السابق: ٢٦٦). ربما حان الوقت لعلماء السياسة لإعادة دمج الأخلاق والثقافة ضمن شواغلهم الرئيسة، ولكن دون الوقوع في فخ فاشي بتمجيد مجموعة أخلاقويَّة/ ثقافويَّة محدَّدة أو في الفخ السلوكيِّ و/ أو الوظيفيِّ للنسبيَّة المفرطة وللتحليل التطوريِّ أحادي المسار. وتمثِّل مساهمة أنطونيو غرامشي نقطة بداية جيدة في هذا الصدد. ولكن يبقىٰ تعريف السياسة الضيِّق حاضرًا معنا. أمَّا بالنسبة إلىٰ المجتمعات المسلمة، فربما لا تكون السِمة البارزة للخطاب الإسلامي هي انشغاله بمسائل الجنس والأسرة والأخلاق والآداب الاجتماعية؛ بل تركيزه المفرط (الهوسيُّ بدرجة ما) علىٰ مثل هذه المسائل، الأمر الذي غالبًا ما يؤدي إلىٰ استبعاد الشواغل السياسية المباشرة (المحدَّدة) مثل تشكيل الحكومات وإدارتها، وتمثيل المصالح، وحقوق المواطنين، وغير ذلك. هذه المسائل وغيرها من المسائل ذات الصلة سوف أتناولها في كتابي عن الدولة العربية.

في الواقع: الإسلام دينٌ اجتماعي يسعىٰ إلىٰ تنظيم ممارسات الحياة الاجتماعية، وقبل كل شيء التفاصيل الدقيقة للحياة الأسريَّة. وعلاوة علىٰ ذلك، لا تُعدّ هذه الغاية سعيًا فرديًا، بل إنَّها سعيٌ اجتماعي (جمعويٌّ). وإذا اعتبرنا أنَّ الحكومة مهمَّة، فإنَّه ليس بسبب الأهمية الكامنة وراء «السياسيِّ» في حد ذاته (أي تمثيل المصالح، وعمل المؤسسات، وما إلىٰ ذلك) ولكن بسبب الدور الحاسم المتوقَّع من الحاكم باعتباره الوصيِّ علىٰ القانون الأخلاقي، والشخص الذي يشرف علىٰ الالتزام بأحكامه. وفي ظلّ هذا التصوُّر؛ فإنَّ المرء في وضع أفضل لفهم السبب في أنَّ دعوات إقامة دولة إسلامية أو حكومة إسلامية تبدو دائمًا وكأنها تولي اهتمامًا كبيرًا للأسرة بوصفها وحدة اجتماعية، ولبعض المسائل مثل ارتداء الحجاب والفصل بين الجنسين وفرض عقوبات صارمة علىٰ الجرائم الأخلاقية مثل الزنا وشرب الخمر[(١)].

في الثقافة الإسلامية، تُعدُّ الحياة الأسرية (التي يُنظر إليها من منظور ذكوريٍّ صارم) مقدسة للغاية، وتأتي قبل كل شيء آخر.

لنأخذ مثلًا هذه الحالة المثيرة للاهتمام!

*** أُخِذَت مشورة فقهاء حزب التحرير الإسلامي بشأن مسألة «النشوز».**

---

(١) يؤكِّد ريتشارد أنطون نظرية يوجين سميث بأنَّ المجتمعات «العضوية»، مثل المجتمعات المسلمة، تتميَّز بأنظمة دينية عضوية يتجلىٰ فيها التعبير الأساسي عن الدين في تمظهرات اجتماعية وليست فردية (أي دينية محضة). الأنظمة الدينية العضوية لديها، بحسب سميث، ثلاث سِمات محدَّدة: أيديولوجية دينية تكاملية، وآليات اجتماعية داخلية للسيطرة الدينية، وسلطة سياسية مهيمنة. علىٰ الرغم من أنَّ هذه الفكرة تبدو وجيهة، فأنا لا أوافق -كما سيتضح في هذا الكتاب- مع استنتاج أنطون الدقيق أنَّ «فصل الدين والسياسة أو الدين والحكومة ليس له مساحة تقليدية في المجتمع المسلم، ولا يزال كذلك، كما يتجلىٰ في الأحداث الأخيرة في نهاية القرن العشرين» (راجع أنطون، ١٩٨٩: ١٨٧).

* **وكان الجواب كما يلي:**

- «إذا أمرها زوجها أن تحضر مهرجانًا انتخابيًا أو مؤتمرًا عامًا، ولم تطعه؛ فإنَّها ليست ناشزًا، وإذا أمرها بإغلاق النافذة، وعصته، فهي ناشز»!

إنَّ هذا التفريق -كما أوضحه الفقهاء أنفسهم- هو تفريق بين الأمور المتعلقة بالحياة العامة والأمور المتعلقة بالحياة الخاصة، ولا شكَّ أنَّ هذه الأخيرة يُنظر إليها علىٰ أنَّها أكثر ملاءمة طبيعيًا في مجال الدين (انظر حيدر، ١٩٨٧: ١٦٨).

ربما يجب تقصي أصول الكثير من المسائل المتعلقة بالجنس والمرأة والأسرة في الثقافة الإسلامية إلىٰ الواقع البدويِّ للجزيرة العربية قبل وأثناء ظهور الإسلام. ويمكن اعتبار «نمط الإنتاج السلاليِّ» أو نمط الإنتاج العشائريِّ (نمط إنتاج قائم علىٰ نظام القرابة وصلة الدم) الذي يُعدُّ السِمة المميزة للمجتمع البدوي «طريقةً خاصةً لإرساء الحقوق بين الناس، ومن ثمَّ المطالبة بالمشاركة في العمل الاجتماعي» (ولف، ١٩٨٢: ٩١).

في معظم هذه الأنماط، يتم تعيين الناس بشكل متفاوت في مواقع السلطة، اعتمادًا علىٰ معايير معيَّنة من بينها، علىٰ وجه الخصوص، نوع الجنس. في المجتمع البدوي، لطالما كانت هناك أهمية كبيرة للنساء لأغراض الإنتاج والإنجاب. تُعدّ وظيفة الإنجاب مهمَّة بشكل خاص في حالات ارتفاع معدلات الموت بسبب الأسباب البيئية وكثرة الحروب القبلية.

وقد أدَّت الحروب القبلية المتكررة إلىٰ نقص نسبي في عدد الرجال. هذا ربما كان وراء تقليد تعدد الزوجات المطلق في الجاهلية، الذي قيَّده الإسلام بعد ذلك بتشريع زواج الرجل بأربع زوجات فقط (بالإضافة إلىٰ الجواري)[1].

---

(١) الواقع أنَّ تعدد الزوجات اقتصر علىٰ نسبة صغيرة من الرجال الأثرياء، وفي الوقت الحاضر قلَّ عدد الرجال المُعدِّدين. وعلىٰ الرغم من ذلك؛ فإنَّ تعدد الزوجات ما زال يحظىٰ بالكثير من =

إنَّ وفرة النساء، التي ازدادت من خلال اقتناء الإماء كغنائم أثناء الفتوحات الإسلامية الأولىٰ، ربما أدت أيضًا إلىٰ أن تصبح النساء ناشطات جنسيًا بدلًا من كونهنّ مخلوقات بليدة غير فعَّالة. وهكذا تبارت النساء من أجل الرجال، وتعيَّن عليهن أن يبرعن في الإغراء من أجل جذب الرجال نحو الزواج والحب والجنس (السعداوي، ١٩٨٢: صفحة ١٣٥ وما يليها).

يجب أن نتذكر أنَّه علىٰ عكس بعض الثقافات الأخرىٰ، أصبحت الثقافة العربية الإسلامية تعتبر الجنس أحد أكثر مُتع الحياة المرغوبة والمشروعة (حتىٰ في الآخرة!). ليس ثمة شعور بالذنب إزاء الجنس في الإسلام، ولا توجد دعوة لتعذيب الجسد واحتقار أو قمع رغباته (كما في المسيحية والهندوسية)، بل ثمة حاجة لضمان «صحته ونظافته» (الشعائر المفصَّلة الخاصة بالاغتسال والطهارة والنظافة) ولتنظيم متطلباته «وفقًا لمعايير معيَّنة من شأنها أن تدمجه في المجتمع» (زيعور، ١٩٨٨: ٣٦-٣٧).

لكنَّ الصعوبة تكمن في أنَّه في الثقافة الإسلامية أيضًا ثمة اعتقاد أنَّ المرأة نشطة جنسيًا، إن لم تكن شرهة جنسيًا ومهيمنة في العلاقة الجنسيَّة - وهو مفهوم للمرأة ذات الفتنة التي لا تقاوم والتي تجعل الرجال يفقدون السيطرة علىٰ أنفسهم ويخضعون للإغراء والفتنة. وعلاوة علىٰ ذلك، تركِّز الثقافة العربية الإسلامية علىٰ التطبيق الخارجي بدلًا من التركيز علىٰ التطبيق الداخلي للأخلاق والفضيلة، علىٰ الإجراءات الوقائية بدلًا من النواهي

= المؤيدين القادرين علىٰ تقديم أغرب الحجج لتبريره. في كتاب نُشِرَ في النصف الثاني من السبعينيات، يدَّعي المؤلف أنَّ «سُنَّة الله ﷻ في خلقه جعلت نظام الزوج الواحد والزوجة الواحدة يصلح لكل من الرجل والمرأة. وجعلت نظام تعدد الأزواج لا يصلح للمرأة، بينما جعلت نظام تعدد الزوجات مناسبًا جدًا للرجل؛ فالمرأة -كما هو معروف- لها رحم واحد، فلو تزوجت بأكثر من رجل لأتىٰ الجنين من دماء متفرقة، فيتعذر عند ذلك تحديد الشخص المسئول عنه اجتماعيًا واقتصاديًا وقانونيًا. بينما صلحت طبيعة الرجل لأن يكون له عدة زوجات، فيأتي الجنين من نطفة واحدة، وبالتالي يكون والد هذا الجنين معروفًا ومسئولًا عنه مسئولية كاملة في جميع الأحوال». (بركات، ١٩٨٤: ٢١١-٢١٢).

الداخلية[١]. والنتيجة هي أنَّه بدلًا من توقُّع أن يكون الرجل شخصًا اجتماعيًا ومدرَّبًا علىٰ ضبط النفس، يكون الحل هو إخفاء جسد المرأة وفصلها قدر الإمكان عن الرجل، إلَّا في إطار علاقة الزواج (راجع زكريا، ١٩٨٧: ١٨٠-١٨١).

منذ البداية، اتضح أنَّ العائلة البطريركية التي تخضع للسيطرة الصارمة هي وحدة مناسبة للتأقلم الاجتماعي أكثر من القبيلة، نحو تحقيق هدف إنشاء أمَّة إسلامية موحَّدة (المرنيسي، ١٩٨٥: ٨٠-٨٥). في جميع الكتابات الإسلامية، الكلاسيكية والحديثة، يتم حث الرجال بقوة علىٰ الزواج، ليس فقط من أجل الإنجاب ولكن أيضًا من أجل المتعة الجنسية. ودائمًا ما أُعتُبِرت الجنسانيَّة غير المُشْبَعة للرجل خطرًا اجتماعيًا في الثقافة الإسلامية والشعبية علىٰ حد سواء، وأُعتُبِر كبت وحبس السائل المنوي ضررًا صحيًا. وعلىٰ الرغم من أنَّ بعض الفقهاء أباحوا الاستمناء في ظروف معيَّنة، فقد حرَّمه الفقهاء بشكل عام (باستثناء -عند الشافعية- ممارسة الاستمناء بيد الزوجة) (مسلَّم، ١٩٨٣: ٣١-٣٤). كما تمَّ تحريم اللواط والشذوذ الجنسي. وبالإضافة إلىٰ ذلك، ولأنَّ وظائف الجنس الإنجابيَّة وتلك المتعلقة بالمتعة اختلفت عن بعضها البعض وأُعتُبِرت شرعية علىٰ حد سواء، عُرِفت وسائل منع الحمل وتحديد النسل في الفقه الإسلامي وكذلك في الكتابات الإيروتيكيَّة العربية (مسلَّم: صفحة ٨٩ وما يليها).

وهكذا يمكن فهم أنَّه إذا كان الجنس حافزًا قويًا لكل من الرجل والمرأة إلىٰ الحدِّ الذي لا يستطيع فيه الرجل أن يقاوم إغواء «الشيطان»، الذي سيكون

---

(١) التعميم فيما يتعلق بالسِمات الثقافية هو أمر محفوف بالمخاطر، ولكن بعض محاولات التوصيف غالبًا ما تكون ضرورية. لذا أحاول قدر المستطاع التفكير في «طابع اجتماعي» متخيَّل بدلًا من التفكير في «شخصية نمطية» (Modal Personality) مفترضة أو «شخصية أساسية» (Basic Personality). وإذا أخطأت في ذلك، فأرجو أن تسامحوني! لمزيد من المناقشة، انظر: ياسين (١٩٨٣)، زيعور (١٩٨٨)، جعيط (١٩٨٤)، بركات (١٩٨٤)، شرابي (١٩٨٧).

دائمًا الشريك الثالث لأي رجل يختلي بامرأة، و«إذا كان، فوق ذلك كله، المجتمع الذي يعيش فيه الرجل والمرأة مجتمعًا أبويًا، كما هو الحال في المجتمع المسلم، فليس هناك سوىٰ حل واحد ممكن: فصل الجنسين عن طريق تأكيد عزل المرأة» (سلمان وآخرون، ١٩٨٧: ١١). بطبيعة الحال، لم تكن النساء العربيات، ولا سيما الفلاَّحات العاملات، محتجبات ومنعزلات، كما كُنَّ يتمتعن بسلطة اجتماعية بل وحتىٰ سياسية (انظر بيل وليدين، ١٩٨٤: ٩٨-١١٠). ولكن ليس ثمة شك، تاريخيًا، في أنَّ الطبقات الراسخة في المراكز الحضرية عادة ما حجبت النساء، وأنَّه، اجتماعيًا، يمكن للمرأة أن تحصل علىٰ أعلىٰ قدر من حرية الحركة في محيط الذكور فقط عندما تصل إلىٰ سن متقدمة، أي عندما «يعتبرها المجتمع شخصًا لا جنسيًّا» (سلمان وآخرون، ١٩٨٧: ١١). لذلك، لا يتم عزل المرأة في المجتمع المسلم لأنَّها تُعدّ تابعة وأدنىٰ درجة من الرجل، بل لأنَّها تُعدّ مصدرًا للفتنة، أي الإثارة الجنسية والفوضىٰ الاجتماعية.

ولذلك؛ فإنَّ النمط المثالي التقليدي هو، بشكل عام، رجلٌ منغمس اجتماعيًا في المرغوبيَّة، بل وحتىٰ في ضرورة الإشباع الجنسي، وامرأةٌ يفترض أنَّها مولعة بالجنس مثل الرجل إن لم تكن أكثر منه. ولكن بما أنَّ المرأة تُعدّ أيضًا أقل شأنًا من الرجل من الناحية الأخلاقية والعقلية، يجب علىٰ زوجها أن يسيطر علىٰ غريزتها الجنسية ويضبطها من أجل مصلحته ومصلحة المجتمع، في حال لم تكن الأسس الأخلاقية والاقتصادية للمجتمع الأبويِّ محطَّمة بالكامل. يجب أن نتذكَّر في هذه النقطة أنَّه في حين أنَّ العديد من جوانب الحياة الاجتماعية تغيَّرت بشكل ملحوظ علىٰ مرِّ القرون في المجتمعات الإسلامية؛ فإنَّ خصيصة العائلة ربما تغيَّرت علىٰ نحو أقل. وحتىٰ قانونيًا؛ فإنَّ قانون الأسرة هو القانون الوحيد الذي ظلَّ كما هو من المنظور الديني في معظم المجتمعات الإسلامية، في حين أنَّ القوانين واللوائح التي تنظِّم الشؤون

الاقتصادية والسياسية وحتىٰ، إلىٰ حد كبير، الشؤون التعليمية والثقافية تمَّ تحديثها وعلْمنتها.

لكنَّ العائلة المسلمة تعرَّضت لضغوط اقتصادية واجتماعية في العقود الأخيرة. ولسوء الطالع؛ فإنَّ المخاوف النفسية والجنسية الناجمة عن ذلك، والنزوع إلىٰ نقل هذه المخاوف دينيًا وسياسيًا و/أو تجسيدها، لم يتلق التحليل الكافي.

لقد كان للهجرة الريفية-الحضرية السريعة والشاملة التي حدثت في جميع أنحاء الشرق الأوسط في السنوات الأخيرة بعض التأثيرات النفسية العميقة علىٰ المجتمعات الحضرية الحديثة، خاصة في الأحياء غير التقليدية الحديثة التي نشأت بسرعة كبيرة. وقد لاحظ كثيرون حدوث نمو لاحق في الميل نحو العنف اللفظي والجسدي. وبالإضافة إلىٰ ذلك؛ فإنَّ الحساسية الجنسيَّة المتزايدة عادة ما تتبع الانتقال إلىٰ المدينة. كان الاحتجاب يمثِّل، تقليديًا، واحدًا من الاستجابات النموذجية لمثل هذا الوضع الجديد المثير للقلق. وكما لاحظنا، كانت سيرورة الاحتجاب بين الفلاحين (المختلفة عن المجتمعات البدويَّة) تزداد مع التوسُّع الحضري. فالمهاجرون المعاصرون إلىٰ المدينة من الريف لا يرتدون الحجاب بطريقة تقليدية، علىٰ الرغم من أنَّ حساسيتهم الجنسية لا تقل قوة عن مهاجري الأجيال السابقة - إن لم تكن أكثر من ذلك. بيدَ أنَّ المهاجرين الريفيين الجُدد (وكذلك الطبقات الحضرية الدنيا التي يعيشون فيها) منشغلون جدًا بالجنس في محادثاتهم اليومية، ولديهم حساسية كبيرة تجاهه، لدرجة أنَّ كل كلمة أو إشارة تقريبًا قد يكون لها دلالة جنسيَّة (في مصر، علىٰ سبيل المثال) يجب علىٰ إثرها تقديم الاعتذار مُقدمًا من خلال تكرار عبارة «لا مؤاخذة».

لقد أجبرت الهجرات الأخيرة إلىٰ المدن الأسر علىٰ تغيير موطنها من الحياة الرحبة المريحة والمكتنفة للأسر المنتشرة في القرىٰ الريفية والبلدات

الحضرية التقليدية، إلىٰ البيئة المكشوفة للشقق أو الغُرف في المباني الكبيرة، حيث تتم مشاركة المرافق، وحيث يتحتم علىٰ المرأة الاتصال بالعالم الخارجي من أجل التسوق والأنشطة الضرورية الأخرىٰ. وفي نهاية المطاف تذهب الفتيات إلىٰ المدرسة، مما يعني أنَّه يجب عليهن المشي أو استخدام وسائل النقل العام. في الواقع، ربما تضطر الزوجة أو الفتيات إلىٰ العمل لمساعدة الأسرة علىٰ مواجهة أعباء الحياة الحضريَّة ونزعتها الاستهلاكيَّة الشديدة. وهكذا، يشعر ربُّ الأسرة بأنَّ كرامته قد أُمتُهِنت لعدم قدرته علىٰ إعالة أسرته بالكامل والسماح لهم بالعمل لصالح أو مع رجال آخرين. إنَّ الإساءة اللفظية شبه الجنسية التي قد تتعرض لها هؤلاء النساء في طريقهنّ إلىٰ العمل أو أثناء العودة منه، والتحرش بهنَّ في وسائل النقل العام وفي مناطق مزدحمة أخرىٰ، ستؤدي علىٰ الأرجح إلىٰ امتهان رجولة الزوج وإضفاء الشعور بأنَّه تحوَّل إلىٰ دَيّوث أو قوَّاد (قارن المرنيسي، ١٩٨٥ : ١٦٣-١٦٤).

إنَّ التجربة الحضريَّة ليست بالضرورة أكثر جاذبية للمرأة، التي يجب أن تمر بكل هذه الأحداث المُخزيَّة، والتي يجب عليها الآن التنافس مع جميع النساء العاملات الأخريات في محاولة لكي تبدو «حسنة المظهر» (وهذا يعني زيادة الإنفاق علىٰ الملابس ومستحضرات التجميل، في ظلِّ ظروف مادية ساحقة)، والتي غالبًا ما تضطر إلىٰ إعطاء راتبها لزوجها في نهاية اليوم/الشهر؛ لأنَّه يعتبر هذا حقه في مقابل السماح لها بالذهاب إلىٰ العمل في المقام الأول!

ومن النتائج المألوفة الأخرىٰ للتحضُّر تأخُر الزواج بالنسبة إلىٰ معظم الشبان (والنساء كذلك). لقد أدَّت فترات التعليم الطويلة وفرص العمل الضئيلة، إلىٰ جانب أزمة السكن المزمنة في معظم المدن، إلىٰ دفع سن الزواج بالنسبة إلىٰ معظم الشباب العرب في المدن حتىٰ أواخر العشرينيات أو ما بعد ذلك. وكما لاحظت فاطمة المرنيسي، في مصر وتونس، يبلغ

متوسط سن الزواج للرجال ٢٧ سنة، وللنساء ٢٢ سنة. أمَّا في المغرب، وليبيا والسودان، يتزوج الرجال في سن ٢٥، والنساء في سن ١٩. حتىٰ الدول الخليجية المصدِّرة للنفط، والمعروفة بنزعتها المحافِظة، شهدت زيادة ملحوظة في الشباب غير المتزوجين مع تقدُّم سن الزواج إلىٰ ٢٧ سنة بين الرجال، و٢٠ سنة بين النساء.

وتتأثر أنماط الزواج بشكل خاص بالتوسُّع الحضريِّ، ومن ثَمَّ يتزوج الشباب في الحضر في سن متأخرة. في عام ١٩٨٠م، في المناطق الحضريَّة في مصر، كان متوسط العمر عند الزواج ٢٩,٧ سنة للرجال، و٢٣,٦ سنة للنساء. وفي المناطق الحضريَّة في صعيد مصر، حيث كانت الحركة الأصولية قوية، كان متوسط العمر عند الزواج ٢٨,٣ سنة للرجال، و٢٢,٨ سنة للنساء (المرنيسي، ١٩٨٨: ١١).

في المقابل، لم تتغيَّر الممارسات الجنسية إلىٰ حد كبير: فالجنس لا يزال مرغوبًا فيه، ولكنَّه غير ممكن خارج إطار الزواج الذي يحدث في سن متأخرة. ونتيجة لذلك، يمثِّل القلق والإحباط الجنسي إشكالية خطيرة بين الشباب. ليس ثمة شعور بالذنب مرتبط بالجنس علىٰ هذا النحو، في المسيحية التقليدية علىٰ سبيل المثال، ولكن علىٰ عكس الوضع في المجتمعات الصناعية الغربية المعاصرة، لم تتحرَّر العلاقات الجنسية قبل الزواج. إنَّ الإحباط أو الحرمان الجنسي لدىٰ الشباب في المجتمع المسلم نتيجة لتأخر الزواج هو أمر مؤلم للغاية؛ لأنَّه لا توجد قيمة كبيرة ترتبط بالامتناع عن الجنس وعدم الانغماس في الملذات. وكما يشرح هشام جعيط، يمكن أن يتحقق التحرُّر الجزئي للرجل غير المتزوج عن طريق المثليَّة الجنسية الجسدية الصِرف، التي قد تحمل معها ظلال رغبة سلطة منقولة موجَّهة إلىٰ جسد جديد (جعيط، ١٩٨٤: ١٦١-١٦٥). ولكن حتىٰ المثليَّة الجنسية الجسدية لا يمكن الحصول عليها دائمًا وعادة ما يتم إدانتها، وبالتالي يستمر الحرمان الجنسي.

الشعور بالإحباط علىٰ مستوىٰ العمل، أو انعدام الإنجاز الاجتماعي أو التعليمي، الذي يبرزه القلق و/أو الكبت الجنسي لدىٰ الذكر، قد يمتد إلىٰ نوع من العدوان المطلق الذي ينفجر في وجه جميع الأقارب من الإناث، بما في ذلك الأم (علىٰ الرغم من أنَّ هذا منطقة معقَّدة جدًا نظرًا لأنَّ الرابط بين الابن والأم عادةً ما يكون قويًا إلىٰ حد كبير (انظر سلمان وآخرون، ١٩٨٧: ٨-٩)، وكذلك في وجه الأطفال الذين يصيبهم غضب أمهم المقهورة والغاضبة كذلك (ب. ياسين، ١٩٨٥: ٦١-٦٦).

وقد كان ثمة جدال بأنَّ الشعور الوطني بالعار الذي يعاني منه الرجل العربي نتيجة لانتصار إسرائيل، والشعور الاجتماعي بالإذلال الناجم عن احتمالية التدني الطبقي الذي ربما ينتج عن تغيير سياسات اجتماعية اقتصادية معيَّنة في عدد من البلدان العربية -هذان النوعان من الامتهان اللذين يفضيان إلىٰ الشعور بفقدان الكرامة- ربما ساهما في سيرورة تحوُّل المرأة إلىٰ هدف سهل لاستعادة الكرامة.

> - «خلع الحجاب، وعمل المرأة خارج المنزل، واستقلال المرأة والوصمة الاجتماعية المرتبطة بالممارسات الجنسية غير الشرعية، كلها أمور يُنظر إليها باعتبارها سببًا رئيسًا في شرور الحياة الراهنة، مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بفقدان الرجولة، أي الكرامة الشخصية». (شكر الله، ١٩٨٩: ٩٢-٩٣).

تؤكِّد الكاتبة المغربية فاطمة المرنيسي (١٩٨٥: ١٦٠-١٦٤) والكاتب السوري بو علي ياسين (١٩٨٥: ٦٦-٧٠) نظرية فيلهلم رايش أنَّ الذكور المحبطين جنسيًا لا يميلون عادةً إلىٰ التعبير عن مشاعرهم من خلال التمرد ضد كل مظاهر القمع السياسي والاجتماعي والاقتصادي في المجتمع، ولكنهم بالأحرىٰ يستدخلون الشعور بالألم علىٰ مستوىٰ الدفاع الأخلاقي والديني. إنَّ

الرجل المكبوت جنسيًا، كما توضح المرنيسي، مشغولٌ برموز ذات صلة بـ «الطهارة» لأنَّ تجربته الوحيدة المتاحة للجنسانية التناسلية (مثل اللواط، والاستمناء) تعتبر «نَجِسة» وفقًا لمعايير مجتمعه، وبالتالي يشعر أنَّه نَجِسٌ كذلك وفقًا لمعاييره الخاصة.

والحل الإسلامي الوحيد الذي كثيرًا ما يُنصح به الشباب هو الزواج المبكر، ولكن في ظلّ الظروف الحالية يكون قول هذا أكثر سهولة من فعله. والحق أنَّ بعض الإسلاميين منعزلين تمامًا عن الواقع لدرجة أنَّهم ما زالوا يتحدثون -في الزمن الحاضر- عن حق الرجل في جماع السراري (راجع حيدر، ١٩٨٧: ٢٨-٣٠). وحتىٰ الداعية الإسلامي السوري البارز سعيد حوّىٰ يؤيد هذا التصوُّر، فيقول: «ماذا يفعل الرجل الذي أُثيرت شهوته؟» ليس لديه خيار بالطبع سوىٰ الزواج أو امتلاك أَمَة! (حوّىٰ، ١٩٨٠: ٣٢٤).

ربما يزداد القلق المتصل بالجنس لدىٰ الرجال العرب في الظروف الحديثة، نظرًا لاستمرار المفهوم القديم عن «الشرف». لقد كان تجسيد شرف الرجال «في السلوك الجنسي لأقاربهم الإناث» نسقًا أكثر أمانًا وسهولةً عندما اقتصر «حيِّز المرأة علىٰ ساحة المنزل والزيارات التقليدية إلىٰ الحمَّامات العامة أو الأضرحة المحلية». غيرَ أنَّه في الفضاء الحضري المعاصر، أصبحت النساء أكثر ظهورًا وانكشافًا (سواء من حيث عدم ارتداء الحجاب، أو عدم السيطرة علىٰ حركتهنَّ بشكل مباشر) مع المزيد من المخاطر علىٰ شرف الرجال.

ولا عجب أنَّ النساء اللواتي يتمتعن بهذه القوة الهائلة للحفاظ علىٰ مكانة الرجل في المجتمع أو تحطيمها، سوف يصبحن محط تركيز إحباطه وعدوانيته (المرنيسي، ١٩٨٥: ١٦٠-١٦١). كما أنَّ الهجرة المتكررة إلىٰ الخليج أو إلىٰ أوروبا أدَّت إلىٰ حدوث بعض التغييرات المقلقة. غالبًا ما يكون الرجل وحده الذي بوسعه أن يهاجر، تاركًا العائلة وراءه مكشوفة

بلا حماية وغير خاضعة للسيطرة. وفي حالات قليلة، يمكن للمرأة الحصول علىٰ عقد للعمل في الخارج، مما يجبر الرجل علىٰ تولي الدور الأنثويّ (المُهين بالنسبة للرجل) والاهتمام بالأمور المنزلية.

إنَّ الموجة المحافِظة الحالية المعادية للمرأة في العالم الإسلامي ليست مجرد نزعة إعادة أقلدة (Retraditionalising) رجعيَّة. بل إنَّها، علىٰ نحو أكثر ملاءمة، آلية دفاعية ضد التغيُّرات العميقة في أدوار كلا الجنسين والموضوع الحسَّاس للهوية الجنسية الناجمة عن التحوُّلات الاجتماعية السريعة، وينبغي اعتبار مثل هذا الرجوع إلىٰ أنواع السلوك القديمة آليات للحدِّ من القلق في عالم ذي هوية جنسية متغيِّرة (المرنيسي، ١٩٨٨: ١١).

مع الانتقال من القرية إلىٰ المدينة، يواجه الفرد بشكل مفاجئ التأثير القمعي لنوع مشوَّه من الرأسمالية الطرفية والتأثير الإقصائيّ لحملة تحديث (Modernisation) تُعدّ في كثير من جوانبها أكثر من مجرد سيرورة تغريب (Westernisation) قسريَّة. وفي الأخير، تصبح مثل هذه الآلام أكثر إثارة للقلق بالنسبة للفرد عندما يتعدىٰ تأثيرها عليه ليصل إلىٰ داخل عائلته؛ لأنَّ العائلة هي، بالرغم من كل شيء، آخر علامات الأمن والهوية بالنسبة له.

لقد صمدت الأسرة كمؤسسة أمام العديد من أنماط الإنتاج في معظم المجتمعات، دون تغيير بشكل أو بآخر. واستمرت بنجاح ومرونة كبيرة في المجتمعات الإسلامية، حيث لا تزال هي الحاضنة الرئيسة للأعراف والتقاليد الاجتماعية-الدينية، ومن الناحية القانونية، تُعدّ المعقل الأخير للقيم الإسلامية والفقه. كما تتشابك الأسرة العربية مع المجالات الاجتماعية الأخرىٰ، مثل المجالات الاقتصادية والسياسة وغيرها، لدرجة أنَّه من المستحيل دراسة أي منها دون الرجوع إلىٰ الأسرة. وبدورها، فالأسرة محكومة، علىٰ الأقل بالمعنىٰ القانوني، بالشريعة الإسلامية التي تحكم أيضًا ثروة العائلة إلىٰ حد كبير (علىٰ سبيل المثال، حصر الميراث علىٰ نطاق الأسرة وحدها وتنظيم توزيعه داخلها). (بركات، ١٩٨٤ : ٢١٩ وما يليها). معظم جوانب التشريع في

معظم البلدان الإسلامية كانت مُعلمنة بدرجة كبيرة، باستثناء قوانين الأسرة (قانون الأحوال الشخصية). وهذه آخر منطقة تغزوها القوانين العلمانية المستوحاة من أوروبا، كما إنَّها الخط الأول للهجوم علىٰ أي مطلب لإنشاء ما يُسمىٰ «النظام الإسلامي».

يمكن للمرء أن يبحث في نصوص الإخوان المسلمين أو رجال الدين الإيرانيين عن وصف تفصيلي لما يجب أن تكون عليه الدولة الإسلامية أو الاقتصاد الإسلامي، لكن مثل هذا البحث سيكون بلا جدوىٰ.

فالدولة الإسلامية، كما يجادل البعض، تقوم علىٰ أساس الشورىٰ. في حين يجادل آخرون أنَّ هذا أمر مستحب ولكنه ليس ضرورة في الواقع. وحتىٰ أولئك الذين يقبلون الشورىٰ كجزء لا يتجزأ من الحكومة الإسلامية، يختلفون حول تعريفها وما إذا كان يتم توظيفها في القيادة السياسية، أو في علماء الدين، أو في الناس أو المجتمع بشكل عام. وربما يقول أحدهم إنَّ الاقتصاد الإسلامي ضد الربا، لكنَّ هذا مجرد تعريف لشيء علىٰ غير ماهيته. لن يخبرنا أحد ماهيَّة الاقتصاد الإسلامي.

ومع ذلك، فإن أي نص إسلامي يتضمن، نظريًا، سردًا مفصلًا للمبادئ الأخلاقية التي يجب علىٰ الناس مراعاتها جماعيًا والتي يتم الإشراف عليها بشكل رسمي، وخاصة في مجال الجنس والمرأة والأسرة. لأنَّه إذا كان الإسلام -كما نجادل مرارًا وتكرارًا في هذا العمل- ليس دينًا «سياسيًا» بشكل خاص؛ فإنَّ هذا لا يعني أنَّه دينٌ خصوصيٌّ «فردانيٌّ». بل علىٰ الضدِّ تمامًا، فالمسألة مرتبطة بالآداب العامة والأخلاق الجماعية، ومن ثمَّ الطابع «السياسيّ» للإسلام في نظر كثير من الناس.

وقد أدرك مكسيم رودنسون أنه في حين قد يكون للمسلمين تفسيرات مختلفة للمضامين الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية للإسلام، فإن إدراكهم للسمات الأخلاقية لهذا الدين لم يتغيَّر تقريبًا:

- «يصنع المسلمون لأنفسهم تصوُّرات مختلفة عن الإسلام وفقًا للطبقات الاجتماعية التي ينتمون إليها، ونوع التعليم الذي تلقوه، وانتماءاتهم السياسية، وحتىٰ مِزاجهم الشخصي. ولكن في كل مكان؛ فإنَّ الصورة المهيمنة التي لم تتغيَّر تقريبًا هي الإسلام كحارس، وضامن، وكفيل، وحامٍ للأخلاق التقليدية . . . إنَّ هذا الولع بمزايا التقليد هو المسؤول جزئيًا عن العقيدة الدينية للذكور في القبيلة، التي تتقاطع مع المعتقدات السياسية والطبقات الاجتماعية. وكما هو الحال مع الكاثوليكية اللاتينية في الماضي، علىٰ سبيل المثال، يمكن استغلال التقاليد الدينية من أجل الهيمنة علىٰ الجنس الذي يعتبره الذكور ضعيفًا وتابعًا بشكل مطلق». (رودنسون، ١٩٧٩ : ٨)

إنَّ المفهوم القائل بأنَّ الأخلاق أو الآداب في المجتمع الإسلامي عامة وليست خاصة، جماعيَّة وليست فرديَّة، يرتبط جزئيًا بحقيقة أنَّه في المجتمع العربي الأصلي القائم علىٰ التضامن، كانت القيم التي تولِّد شعورًا بالعار أكثر أهمية من القيم التي تولِّد شعورًا بالذنب. لا ينبغي المبالغة في تقدير هذه النقطة، لكني أعتقد أنَّها صحيحة إلىٰ حد ما؛ لأنَّ الإنسان العربي لا يزال أكثر اهتمامًا بالقواعد والسلوكيات الظاهرية والجماعية، والخوف الدائم من الفضيحة أكثر من اهتمامه بالأمور السريَّة الخاصة التي لا يمكن لأحد رؤيتها (قارن بركات، ١٩٨٤: ٣٥٠-٣٥٢).

في الواقع: أرىٰ أنَّ التحوُّل السريع، في إطار سيرورة التحديث، أو التغريب تحديدًا، من مفهوم العار القائم علىٰ المجتمع إلىٰ مفاهيم الذنب المرتبطة بالفرد (و/أو المصاغة قانونيًا)، دون أن تصبح هذه المفاهيم الأخيرة داخلانيَّة بشكل ملائم داخل الفرد، أرىٰ أنَّ هذا التحوُّل هو أحد الأسباب

الرئيسة للمعاناة النفسية والاجتماعية (والفساد) في العديد من المجتمعات العربية المعاصرة. وعلىٰ الرغم من أنَّ تعريفات علي مزروعي قد تختلف بعض الشيء عن تعريفاتي الخاصة، يجادل مزروعي بأنَّ القانون الأفريقي والإسلامي التقليدي أكثر وعيًا بحتمية العار مقابل الذنب من القانون الغربي في العصر الحديث. كما يرىٰ أنَّ التحوُّل الحديث في التركيز من الأول إلىٰ الثاني لم ينجح:

- «العار هو مبدأ المُساءلة الاجتماعية الشاملة . . . والذنب هو مبدأ المسؤولية الفردية . . . إنَّ استبدال قفص الاتهام للمجرم ليحل محله تعويض الضحية . . . والتركيز علىٰ المساءلة الشخصية الفردية مقابل المسؤولية الجماعية، كل هذه الأمور لم تؤدِ إلىٰ تصاعد العنف والجريمة فحسب، لا سيما في المدن، ولكن أيضًا إلىٰ التدهور المستمر للشرطة والقضاء والنظام القانوني ومؤسسات السجون». (مزروعي، ١٩٨٥: ٩-١٠)

ولذلك ثمة درجة عالية من التنافر والصراع بين القيم «التقليدية» التي يتفاعل معها الفرد اجتماعيًا، لا سيما في مجتمع القرية في الريف أو الصحراء، والقيم «الحديثة» التي من المفترض أن يتم من خلالها تنظيم المنظَّمات الاقتصادية والإدارية والقانونية، لا سيما في البيئة الحضرية وشبه الصناعية للمدينة.

بالنسبة إلىٰ المواطن العادي في أي بلد مسلم، المحروم طيلة قرون من الوسائل (والمهارات) للتعبير عن نفسه سياسيًا وللدفاع عن مصالحه الخاصة عن طريق العمل السياسي، قد تبدو له الآلام والصراعات التي تصاحب التحضُّر والتصنيع والتحديث وكأنها مشكلة أخلاقية بالأساس: مشكلة الأزمنة

الحديثة العصيبة التي تجعل الزوج يعتمد علىٰ راتب زوجته، والتي تُغري ابنته بإعلانات الملابس المستوردة باهظة الثمن والرجال الأثرياء الذين يركبون السيارات الفاخرة، وغير ذلك.

ولذلك؛ فإنَّ الاعتبارات الاقتصادية والطبقية قد تُظهر نفسها إلىٰ الشخص المتحضِّر حديثًا، مع مخاوفه الجنسية المختلفة، كقضايا أخلاقية تتعلق بتراجع بعض القيم مثل الطاعة والرضا والتواضع والتقوىٰ.

وقد ينضم بعد ذلك إلىٰ صفوف هؤلاء الذين يبادلونه نفس الشعور لمحاولة حث السلطات، باسم الإسلام، علىٰ القيام بشيء حيال ذلك. وعندما يفعلون ذلك، لا يفعلونه لأنَّ الإسلام دين سياسيٌّ -كما يُحاجج الكثيرون- بل لأنَّه يستند إلىٰ التطبيق الجماعي للأخلاق العامة.

هذا يعني عدَّة أشياء. لقد نقلت الحكمة العملية العربية الإسلامية التقليدية المسؤولية عن الخطيئة والإثم خارج الكائن البشري ووضعتها علىٰ الظروف والقدر والعالم الخارجي (زيعور، ١٩٨٨ : ٣٧).

وبالتالي، فمن أجل عدم الوقوع في الزنا، يجب ببساطة إخفاء جسد المرأة المغري، ولتجنب السرقة، يجب قطع يد السارق! علاوة علىٰ ذلك؛ فإنَّ الأخلاق ليست قضية فرديَّة، بل هي قضية اجتماعية. فلا يكفي أن تكون -علىٰ المستوىٰ الشخصي- أمينًا وصادقًا وتقيًا، يجب أن يكون الجميع كذلك. إنَّ الإسلام يقوم علىٰ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وأثناء السعي لتحقيق تلك الغاية، من المتوقع أن يتخذ المرء موقفًا فاعلًا. وفي هذا الصدد، يقول النبي محمد (انظر: عبد القادر عودة، ١٩٥١ : ١٠-١٢): «مَن رأىٰ منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[1].

---

(١) قد يفسر هذا جزئيًا اندهاش الجمهور الغربي من موقف المسلمين في بريطانيا الذين استمروا في مظاهراتهم وانتقاداتهم وإدانتهم لكتاب سلمان رشدي «آيات شيطانية» في عام ١٩٨٩ علىٰ الرغم من =

قد يساعد هذا في تفسير سبب ظهور الأمور المتعلقة بالأسرة بشكل كبير في برامج جميع الحركات الإسلامية تقريبًا. في الواقع، مع هامش محدَّد من هذه الحركات، يكون الهوس بالجنس والمرأة والجسم البشري قويًا لدرجة أنَّه يشبه الحالة المَرَضيَّة.

انظر إلىٰ هذه الفتوىٰ الصادرة عن مفكر إسلاميٍّ معاصر، علىٰ سبيل المثال: «يُحرم علىٰ المرأة أن تنظر إلىٰ فخذ ابنتها أو أختها أو أمها أو جارتها أو صديقتها لا في حمَّام ولا غيره» (راجع حيدر، ١٩٨٧: ١٦٧). قد يكون هذا رأيًا شخصيًا متطرفًا، لكني أعتقد أنه لا يزال من الإنصاف القول بأنَّ الجنسانية تظلُّ، بوجه عام، قضية عامة مهمَّة للغاية (وبالتالي، سياسية) في معظم المجتمعات الإسلامية. **إنَّ فالنتين مقدم مُحقة، إذن، في ملاحظة ما يلي:**

> - «إنَّ رؤية المرأة كزوجة/أم صالحة ومخلوق جنسيٍّ مدمِّر حاضرةٌ، بدرجات متفاوتة، في الأيديولوجية والثقافة والأنظمة الرمزية للعديد من المجتمعات. ومع ذلك؛ فإنَّ الانشغال بالجنسانيَّة الأنثويَّة، وخاصة ضبطها ومراقبتها، لافتٌ للنظر في الخطاب الإسلاميِّ». (مقدم، ١٩٨٨: ٢٢٥)

ويتساءل هشام شرابي «إلىٰ متىٰ سيبقىٰ موضوع الجنس، وهو مجرد عملية بيولوجية طبيعية، العامل المهيمن في هذا المجتمع (العربي)، وفي علاقاته الاجتماعية ونشاطاته السياسية والثقافية؟» (شرابي، ١٩٨٧: ١٠).

= حظر الهند وباكستان (المواطن الأصلية لمعظم المتظاهرين) الكتاب، كما قال السياسيون البريطانيون: إنَّ الكتاب مسيء. كان الموقف الطبيعي (الفرديُّ) لأي شخص غربي هو أن يقول: لا تقرأ الكتاب إذا وجدت أنَّه مسيء. لكن الإسلام يدور حول التطبيق الجماعي للأخلاق العامة - والمسلمون يريدون أن يروا الإدانة العامة والرسمية للكتاب ومؤلفه.

*** حتىٰ الكاتب الإسلامي حسن حنفي يعترف بأنَّ إحدىٰ خصائص النهج الإسلامي هي:**

- «سيادة التصوُّر الجنسي للعالم، البداية بالحجاب وعدم الاختلاط، والأمر بغض البصر، وخفض الصوت، وكلما ازداد الحجاب ازدادت الرغبة في معرفة المستور، والدعوة السياسية الاجتماعية أرحب وأوسع من هذا التصوُّر الجنسي للعلاقات الاجتماعية، ولماذا يُصنَّف المواطن إلىٰ رجل وامرأة؟ ولماذا ينظر إلىٰ الإنسان باعتباره ذكرًا أم أنثىٰ؟ إنَّ تأكيد النظرة الإنسانية أو الإعلان عن الثورة السياسية من شأنه إحداث ثورة في السلوك الفردي دونما حاجة إلىٰ التصنيف الجنسي للمواطنين، خاصة وإن كان لا يدل علىٰ فضيلة بل يدل علىٰ رغبة جنسيَّة مكبوتة أو حرمان جنسي في حالة من التسامي والإعلاء». (حنفي، ١٩٨٠: ٤٢-٤٣)

وقد عبَّر فؤاد زكريا أيضًا عن حيرته إزاء أسباب هوس الحركات الإسلامية المعاصرة في نضالها الدينيِّ بقضايا اللباس وعدم الاختلاط وغيرها، وليس بقضايا مثل العدالة الاجتماعية أو أسلوب الحكم أو التحالفات الدولية التي تخدم قضاياها. **وقدَّم لنا إجابة جزئية علىٰ النحو التالي:**

- «غيرَ أنَّ حقيقة الأمر هي أنَّ التحريم المفرط لأبسط مظاهر الاختلاط وإعطاء الجنس بوجه عام حجمًا أكبر بكثير من حجمه الحقيقي، وكأنه هو المشكلة الكبرىٰ التي تتوارىٰ إلىٰ جانبها مشكلات الخبز والمأوىٰ والإحساس بالعدل والأمان - هذا التحريم المفرط هو

> ذاته شكل من أشكال الاهتمام الزائد بالجنس، وهو الوجه الآخر لنفس العملة، أعني الحرمان، وربما الشبق». (زكريا، ١٩٨٧: ٢٠-٢١)

كما طرح محمد محفوظ تحليلًا مقنعًا، يشرح فيه كيف أنَّ «مشكلة الأسرة»، كما يمكن أن نُسميها، ربما شجَّعت التنظيمات الإسلامية المتشددة في مصر علىٰ التفكير والتصرف بطريقة معيَّنة (محفوظ، ١٩٨٨). ويجادل بأنَّه في مصر الحارة، تبلغ البنات -متوسط إحدىٰ عشرة سنة- ويتأخر الشباب سنتين أو ثلاث علىٰ الأكثر. لكن خارج القرية (حيث يتزوجون عادة عند سن البلوغ)، لا يستطيعون هم ولا آباؤهم الزواج المبكر. فأغلب الشباب دخلوا الجامعة، وحتىٰ يتخرجوا سيكون الواحد كسر العشرينيات بسنوات، ولا يستطيعون العثور علىٰ عمل لعدة سنوات، ومن ثمَّ لا يستطيعون تحمُّل نفقات توفير الشقة والأثاث، خاصة مع النزعة الحديثة نحو «الضروريات» مثل الثلاجة والبوتاجاز والتليفزيون، وغيرها من السلع المعمرة.

*** ونتيجة لذلك، يقول محفوظ:**

> - «وهكذا فقد حُكِمَ علىٰ شبابنا بالرهبنة. الواقع أنَّ الرهبنة هي ابتكار مصر المسيحية، ولكنها بدأت خيارًا سياسيًا لمقاومة الظلم الروماني.. أمَّا الرهبنة الجبرية الحديثة فهي دليل إفلاس النظام، والمبرر الاجتماعي لتدميره». (المرجع نفسه: ١٠٨-١٠٩).

من بين الجماعات الإسلامية المتشددة، قدَّمت جماعة «التكفير والهجرة» الحل الأكثر راديكالية؛ وهو التكافلية التي طبقها الرسول في المدينة عندما آخىٰ بين المهاجرين والأنصار فتقاسموا البيت ولقمة العيش. لقد جمعوا مواردهم المالية (التي يحصلون عليها غالبًا من خلال العمل في البلدان المصدِّرة للنفط)، واستأجروا الشقق المفروشة بشكل جماعي في أطراف

المدن، وعاشوا بطريقة بسيطة وشبه جماعية (بدون معظم الأدوات الكهربائية والإلكترونية الحديثة)، بالاعتماد علىٰ ريع الأرباح المجانية (غير الحكومية) من أعمال التجارة الصغيرة والخدمات والزراعة. وطلَّق بعض الرجال زوجاتهم السابقات حينما لم يوافقن علىٰ العيش معهم في الشقق الجديدة، وبعض الزوجات هجرن أزواجهن السابقين ليعشن حياتهن التقيَّة الجديدة، وبعض الفتيات هربن من بيت آبائهن للانضمام إلىٰ الشبان المتحمسين ذوي اللحىٰ السوداء الطويلة والجلاليب البيضاء القصيرة. فلجأ الآباء إلىٰ البوليس يطلبون إعادة بناتهن المخطوفات. فتدخلت قوىٰ الأمن، وبدأت أولىٰ الصدامات العنيفة مع أجهزة القمع، وتحرك الإعلام الحقير يرسم صورة فجَّة للحركة الجديدة، فهم شواذ كل همهم إغواء القاصرات وإشباع هوسهم الجنسي في حفلات «راسبوتينية» فاجرة.

*** ويعتقد محمد محفوظ أنَّه كان علىٰ السلطات التحقيق في هذه المشكلة الضخمة:**

> - «فملايين الشبان من الجنسين معطلون، محرومون من حقهم الغريزي، والمجتمع يضغط عليهم باضطراد. لا يحل لهم مشكلة البيت والزواج، ولا يناقش الحل الذي طرحته الجماعة.. نسىٰ الجميع أنَّ مصر كانت في ذلك الوقت بالذات تنتحر أخلاقيًا، فالشقق المفروشة كانت تُزوِّد سكَّانها بالدعارة، وأنَّها أصبحت تجارة عظمىٰ ومنجم ذهب يتصارع عليه كبار رجال الحكم والقطط السمان». (المرجع السابق: ١١٢-١١٣).

وتؤكِّد الأدلة التجريبية من مصر (انظر الفصل السابع) أنَّ أعلىٰ نسبة من أعضاء الحركات الإسلامية المتشددة تأتي من أطراف المدن المبنيَّة

حديثًا التي توسَّعت بشكل سريع، خاصة القاهرة، حيث تصل مثل هذه المشكلات الاجتماعية والقضايا الأخلاقية إلىٰ مستويات خطيرة. إنَّ تطبيق الأخلاق الإسلامية قد يستهوي الشباب الذكور كطريقة لضمان «ستر» النساء والسيطرة عليهن.

وربما يروق تطبيق مثل هذه الأخلاق للطالبة أو الفتاة العاملة التي قد تختار طواعية أن ترتدي الحجاب (وهي ظاهرة لم يتم تحليلها بشكل كافٍ). بالإضافة إلىٰ كونه مظهرًا من مظاهر الاحتجاج الاجتماعي (خاصة في أشكاله الإسلامية المتطرفة)، فقد يساعد ذلك علىٰ تجنب الأنثىٰ تدخلات الذكور وتحرشاتهم، وحفظها من المنافسة الشرسة من الرجال القائمة علىٰ أساس الجمال الجسدي والملابس باهظة الثمن[1].

ومن أجل مواصلة دراستهن أو عملهن، يجب علىٰ النساء الخروج إلىٰ الشارع! والشوارع هي أماكن الخطيئة والإغواء، لأنَّها عامة ومختلطة. وهذه هي الفتنة! (المرنيسي، ١٩٨٨: ١١). في ظلِّ الازدحام في الأسواق والشوارع ووسائل النقل العام في مدينة مثل القاهرة، تكون النساء أكثر عُرضة للخطر.

---

(١) قد يُنظر إلىٰ الحجاب بشكل جزئي علىٰ أنَّه وسيلة «إيكولوجية» قديمة اكتسبت، مع مرور الوقت، رسوخًا ثقافيًا معينًا. غيرَ أنَّه من الناحية الرمزية، تتوقف أهمية الحجاب علىٰ مجموعة كاملة من الاعتبارات الاجتماعية، وعلىٰ اعتبارات سياسية في المرحلة الحالية علىٰ وجه الخصوص. ففي مصر في أوائل الثمانينيات، علىٰ سبيل المثال، منعت قوات أمن الحرم الجامعي في جامعة الأزهر الفتيات غير المحجبات من دخول حرم الجامعة، بينما في الوقت نفسه كانت قوات أمن الحرم الجامعي في الجامعات الأخرىٰ (العلمانية) تمنع الفتيات المحجبات من الدخول! من الواضح أنَّه في الحالة الأولىٰ، يُنظر إلىٰ الحجاب كإجراء لفرض مفهوم الاحتشام التقليدي والأبوي (ومن ثمَّ الانضباط) علىٰ الفتيات. في الحالة الثانية، يُنظر إلىٰ الحجاب علىٰ أنَّه فعل احتجاج ورمز للتحدي تجاه السلطات التي كان لا بُد من ردعها إذا أرادت الحكومة أن تحتفظ ببعض المصداقية السياسية. كما نظرت السلطات في البلدان الأخرىٰ، مثل تونس، إلىٰ الحجاب «الإسلامي» الجديد بالطريقة ذاتها.

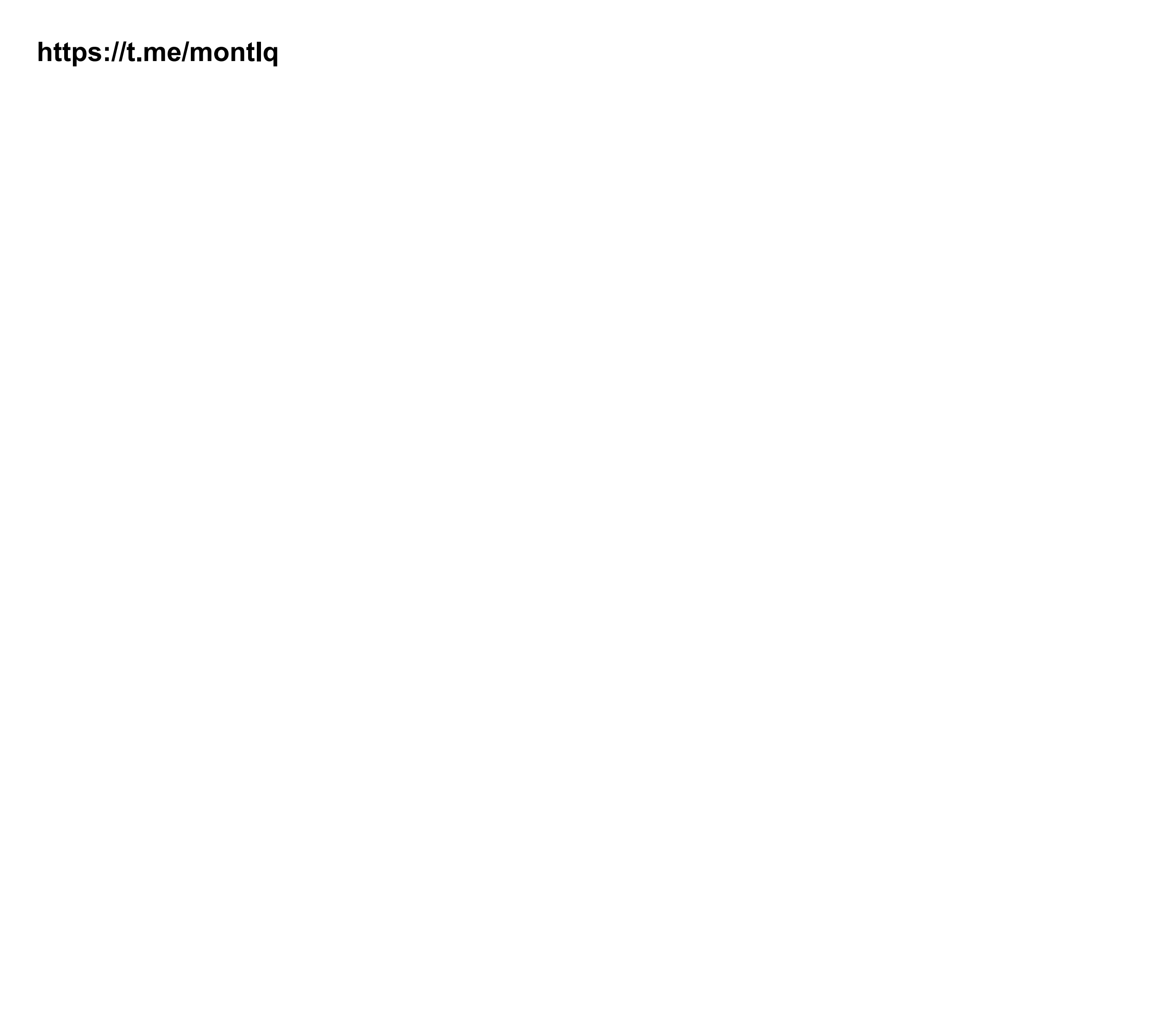
*** وفي هذا الصدد، كتبت فدوىٰ الجندي:**

- «يتحرش الرجال بالنساء في الأماكن العامة من خلال الكلمات البذيئة والمهينة، والإيماءات والتلامس. ونظرًا لأنَّ الرجال يُعرِّفون العالم العام (الذي لا يتضمن مكان العمل) باعتباره فضائهم الخاص؛ فإنَّ النساء يُعاملْن باعتبارهنَّ دُخلاء علىٰ هذا العالم. وبينما تتعرض النساء للتحرش الجسدي، فإنهنَّ متهمات أيضًا بالتسبب في ذلك لأنفسهنَّ بتواجدهن في تلك الأماكن. لذلك؛ فإنَّ المرأة في الشارع لديها خيار بين أن تصبح علمانية وعصرية ونسوية وسلبية بشكل محبط (وبالتالي ضعيفة للغاية)، أو أن تصبح متديِّنة، وبالتالي فهي محترمة، ولا يمكن المساس بها، وتهدِّد بصمت». (الجندي، ١٩٨١: ٤٨١).

ثمة أدلة علىٰ وجود مظاهر مماثلة في بيروت المسلمة، وهناك أيضًا الخيار الإسلامويُّ الذي يبدو أنه يضفي إحساسًا معينًا من التماسك والمساواة ويخفف، علىٰ الأقل نفسيًا، من صعوبات العثور علىٰ سكن ملائم ودخل كافٍ للمأكل والملبس (راجع شرارة، ١٩٨٥: ٣٣٠-٣٤١).

إنَّ الدعوة إلىٰ «نظام إسلامي»، في حال فهمها علىٰ النحو الصحيح، ربما تكون مجرد سعي من قِبل مجتمعات مكلومة حديثة التحضُّر من أجل تطبيق جماعي للأخلاقيات العامة التقليدية، في وقت حدوث تَفَكُّك واختلال اجتماعي كبير.

(٣)
تنويعات الإسلام الحديث
التعبيرات الفكرية والأدوار السياسية



* لم يتوقف المسلمون عن نقاش الدور الثقافي والسياسي الذي يجب أن يضطلع به الإسلام لمواجهة تحدي الغرب أو التكيُّف معه، منذ الفترة التي بدأ فيها اصطدام الغرب المسيحي الرأسمالي بالعالم الإسلامي (وخاصة منذ أواخر القرن الثامن عشر) اقتصاديًا وثقافيًا وسياسواستراتيجيًا. كانت هناك مسألتان مُلحتان بشكل خاص: الأولىٰ تتعلق بالمفاهيم (وكذلك القيم) الغربية مثل العلمانويَّة والتحديث والتنمية. أمَّا الثانية فتتعلق بالمفهوم الغربي (وكذلك المؤسسي) للدولة الإقليمية والبيروقراطية.

وفي السنوات الأخيرة، اكتسىٰ النقاش ولعقود عديدة بعد الحصول علىٰ الاستقلال الرسمي، شكلًا مُلحًا، وأحيانًا طابعًا حادًا؛ وذلك لأنَّ مساعي التنمية كانت متعثرة، ولأنَّ الدولة «الحديثة» التي دافعت عن هذه المساعي كانت منصرفة إلىٰ مراقبة المجتمع أكثر من أن تمثّله أو تخدمه.

يمكن تعريف «التنمية» بإيجاز علىٰ أنَّها السيرورة التي يمكن من خلالها لكيان ما أن يصل إلىٰ أقصىٰ إمكاناته، كميًا ونوعيًا. يتمثَّل الهدف الرئيس في أي سيرورة تنمية في «الفعالية»، التي تتمحور حول هيمنة الإنسان علىٰ بيئته المادية والاجتماعية. ولكن علىٰ كل سيرورة تنمية تروم الاستمرارية والدوام أن تحدِّد أهداف «فعاليتها» ضمن الإطار المرجعي الثقافي الخاص بها. لقد قامت الثورة الصناعية والتكنولوجية الأوروبية من داخل النهضة الثقافية والإصلاح الديني. فالتنمية، من المنظور التاريخي، لم تكن نتاجًا للمعرفة التكنولوجية فحسب، وإنما كانت نتيجة للفخر الثقافي والإرادة السياسية كذلك. إنَّ الشعور بالتغريب أو الاستلاب يتفاقم، ويكتسي البحث عن «الأصالة» طابعًا مُلحًا، إن لم يتم تحديد أهداف «الفعالية» وفق الإطار المرجعي لثقافة ما، كما هو الحال مع العديد من الأنشطة والبرامج التقليدية في العالم الثالث. في الشرق الأوسط، لم يكن «التحديث» في مجمله سيرورة طبيعية تتوافق مع مقتضيات التنمية الاجتماعية والفكرية والتكنولوجية المحلية، وإنما كعمل دفاعي بدرجة كبيرة (أي «تحديث

دفاعي») ضد الضغوط التي كانت تمارسها السلطات الاستعمارية الرأسمالية، ثمَّ رسَّختها السلطات الاستعمارية بطرائق تخدم مصالحها الخاصة. وهكذا؛ فإنَّ علْمنة القوانين وتقنينها، ووضع أُسُس تنظيم «عقلاني/قانوني» حديث، وتوسيع التعليم علىٰ النمط الأوروبي الحديث، بل وحتىٰ إنشاء دول إقليمية ذات سيادة، كانت كلها سيرورات طرأت تحت هيمنة أوروبا الرأسمالية/ الاستعمارية المتوسِّعة.

في خضم النقاش حول التنمية، عادة ما يظهر علىٰ السطح مفهومان ثقافيان. الأول يرتبط بالتحديث، والثاني بالعلمنة. التحديث مفهوم يتسبب في خلط شديد، لأنَّه يشير إلىٰ التطلع أو التحوُّل نحو ما تمتلكه المجتمعات الحديثة. تكمن المشكلة هنا في أنَّ «الأشياء» التي تمتلكها المجتمعات الحديثة هي الطرائق والوسائل التي من خلالها يستطيع الإنسان أن يتحكم في بيئته الطبيعية ويستغلها بشكل أفضل (من ذلك، علىٰ سبيل المثال، التصنيع)، أو قد تكون ببساطة الموضات الحديثة والاتجاهات الجديدة أو كل ما قد يطرأ من أنواع الذوق أو ما هو من صميم الموضة في الغرب (ومن ذلك الأَوْرَبَة (Europeanisation) -الفرنجة كما يُقال في العربية- أو التغريب).

إنَّ التحديث مفهوم مُضلِّل، لأنَّه قد يُقرن بسهولة بالتغريب، وهو ببساطة لا يعدو أن يكون استعارة لبعض العادات الاجتماعية والثقافية الأجنبية التي قد لا تكون متفوقة في ذاتها أو علىٰ غيرها. من الواضح أنَّ نظرة متبصرة ومستنيرة لن تؤدي تلقائيًا إلىٰ نبذ الحجاب الشرقي وارتداء ملابس قصيرة كاشفة. وبالرغم من كل شيء، يمكن النظر إلىٰ الحجاب من وجهة نظر اجتماعية وتاريخية، باعتباره لباسًا خاصًا لمنطقة جغرافية ثقافية معيَّنة، ظهر علىٰ الأقل جزئيًا استجابةً للظروف المناخية القاسية لأشعة الشمس اللافحة ولعجاج الرياح. (ومن ذلك أنَّ الرجال الطوارق -بين بعض الشعوب- يتلثمون).

ربما يمكن المحاججة[1] بأنَّ الحجاب هو نوع معيَّين للباس، تمامًا مثل أنَّ استخدام عيدان الطعام طريقة معيَّنة للأكل؛ فلا واحدة من هذه العادات الاجتماعية تسمو علىٰ الأخرىٰ. كل ما في الأمر أنَّها خصوصيات ثقافية[2].

لقد كان مصطفىٰ كمال أتاتورك، بكل تأكيد، نموذجًا لهذه المقاربة التي تخلط التغريب بالتنمية. فلم يكن لشعبه أن يفكروا بشكل أفضل لأنَّ رؤوسهم اعتمَّت بقبعات أوروبية، ولا لأجسامهم أن تعمل بشكل أفضل لأنَّها ترتدي لباسًا غربيًا، ولا لأدبهم أن يرتقي لأنَّه أصبح مكتوبًا بحروف لاتينية! لقد انقضىٰ أكثر من نصف قرن منذ أن بدأ أتاتورك حركته، ولا يمكن الجزم بشكل قاطع أنَّ تركيا أكثر تقدُّمًا من بلد مثل مصر، التي قامت ثورتها بعد ثلاثين سنة علىٰ حركة تركيا، واعترضت مسيرة تطورها عدد لا يحصىٰ من الحروب، والتي لم تلفظ ثقافتها بنفس الطريقة.

بيدَ أنَّ هذه المقاربة السطحية، التي بمقتضاها يتم خلط مظاهر الفعالية في الحضارة الغربية بأعرافها وعاداتها الثقافية، لا تزال مستمرة تحت غطاء الشعار المضلِّل للتحديث. وهذا جزء من سيرورة وصفها أحد الكتاب العرب باسم «تحديث الفقر» (جلال أمين، ١٩٧٤).

(١) يمكننا أن نجادلْ بأنَّ ما يجعل الحجاب «قمعيًا» هو طبيعته الإلزامية. ولكن ألسنا، بالرغم من كل شيء، مجبرين علىٰ الذهاب للعمل ونحن مرتدين ملابسنا؟ وبالتالي، فغاية ذلك كله هو أنَّ التحديث هو نموذج مُضلِّل لأنَّه يمكن أن يؤدي دائمًا إلىٰ طرح الأسئلة الخاطئة والتعامل مع قضايا غير ذات صلة. ومع ذلك؛ فإنَّ إعادة استحداث الحجاب، الذي هو سِمة الزي الإسلامي الجديد لمختلف الحركات الأصولية الجديدة، هي ظاهرة مختلفة وتمثِّل إشارة إلىٰ الاحتجاج الاجتماعي-السياسي، كما نجادل في مكان آخر في هذا العمل. وفيما يخص هذه الفكرة، انظر أيضًا الفصل ٢، الهامش ٦.

(٢) بعد قراءة مقالة أركون (١٩٨٨) بعد أن فرغت من كتابة هذا الكتاب بالكامل، يسرني رؤية أنَّ أطروحته تؤكِّد ما كنت أجادل به في الفصل الأول وفي بقية هذا الكتاب. فقد ساق كُتَّاب إسلاميون آخرون حججًا مماثلة، وعلمانيَّة في الأساس: خالد محمد خالد في الخمسينيات ومحمد أحمد خلف الله ومحمد عمارة (وإن لم يكن بشكل كبير) في السبعينيات والثمانينيات (انظر الفصل ٩).

الإسلام والعلمانويّة

* ثمة مفهوم آخر مرتبط في كثير من الأحيان بالتنمية هو مفهوم العلْمنة. هذا المفهوم مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتحديث في سياقه الغربي؛ فجزء كبير من الجمود الذي اعترىٰ أوروبا المسيحية في العصور القروسطية مرده إلىٰ هيمنة الكنيسة علىٰ الدولة، خاصة من خلال سيطرتها علىٰ التعليم والأرض. لذلك ارتبطت النهضة الأوروبية بتحرير «الأفكار» و«رأس المال» من قبضة الكنيسة.

*** هذه الظاهرة ليس لها نظير في تاريخ الإسلام!**

أولًا: لأنَّ ليس للإسلام كنيسة ولا إكليروس (رجال دين) بمعنىٰ وجود تراتبيَّة كنسيَّة دقيقة. فمنذ عهد النبي محمد، لم يكن حُكَّام الدولة الإسلامية «رجال دين»، وإنما يعتبرون «رجالًا متدينين»، وثمة فرق كبير بين الأمرين. وحتىٰ في الأقلية الشيعية، حيث يشكِّل علماء الدين هيئة تراتبيَّة معقَّدة، لم يحدث أن دُعوا هؤلاء العلماء لممارسة الحكم بشكل مباشر، إلىٰ أن ظهر الخميني في شكل غير مسبوق -في كتابه «ولاية الفقيه»- ودعا إلىٰ ذلك وأنجزه في نهاية المطاف. ومع ذلك، فإنَّها ليست فكرة سعىٰ

إليها العلماء المسلمون في بلدان أخرىٰ، وبذلك فهي لا تزال ظاهرة خمينيَّة بالأساس.

وثانيًا: فإنَّ المسيحية هي عقيدة في الأساس، في حين أنَّ الإسلام «شريعة» علىٰ وجه الخصوص. ليس لدىٰ المسيحية سوىٰ القليل من الأحكام والقواعد التنظيمية لتنظيم الشؤون الاجتماعية والاقتصادية للفرد والمجتمع. وقد استنبطت المسيحية تلك الأحكام من العهد القديم أو اعتمدت علىٰ التقاليد الإمبراطورية والمحلية. من ناحية أخرىٰ، يتضمن الإسلام مبادئ تنظِّم علاقة الإنسان بالله (العبادات) وعلاقته بالآخرين (المعاملات).

لذلك يؤمن الكثير من المسلمين بالطبيعة الشمولية للإسلام باعتباره أسلوب حياة وليس مجرد دين (أي دين ودنيا). هذا الاندماج بين مسائل العقيدة ومسائل السلوك في الإسلام يجعل من الصعب فصل الدين عن السياسة. ليس هناك كنيسة تتدخل في قضايا الحُكم يمكن أن يُطلب منها أن تمارس شؤونها الخاصة أو تُقصىٰ بشكل واضح عن السياسة. ويُعدُّ الإسلام شاملًا وعامًا، ولذلك فإنَّ العلمانويَّة، كما يراها الكثيرون، مفهوم ليس فقط غريبًا عن الإسلام، بل أيضًا غير مطابق له علىٰ الإطلاق.

في الغرب، أُعتُبر فصل الكنيسة عن الدولة «ضرورةً» (أو أمرًا منشودًا) بسبب تدخل رجال الدين في القضايا العلمية والاجتماعية والاقتصادية، وتبيَّن أنَّ هذا الفصل ممكنٌ لأنَّ الكنيسة كان يجسّدها تراتب كنسيٌّ يمكن فصله عن السياسة بشكل واضح. أمَّا في الإسلام؛ فإنَّ فصل الدين عن السياسة (في هذه الحالة، القياس مع الكنيسة والدولة غير دقيق) أقل ما يُقال عنه إنَّه صعب

للغاية. وعلاوة علىٰ ذلك، ثمة علامة استفهام كبيرة في العديد من الأوساط الإسلامية حول ما إذا كان ذلك منشودًا أو مناسبًا. من منظور إسلامي؛ فإنَّ «العصر الذهبي» -سواء نُظر إليه من خلال الطهرانية الأخلاقية أو الفتوحات أو التقدم التكنولوجي والثقافي- تحقَّق وفق معادلة لم تبذل أي جهد للفصل بين «المعتقد» وبين الحياة. ومن ناحية أخرىٰ، يرتبط مفهوم العلمانويَّة في الذاكرة الإسلامية بعصور الهيمنة الاستعمارية، أو لاحقًا، بالمحاولات الوطنية لتجريب أنماط تنموية غربية مختلفة (مثل الرأسمالية والاشتراكية وغيرهما) لم تحقق أي نجاح يُذكر.

إنَّ الظهور المعاصر للاتجاهات الإسلامية هو رد فعل علىٰ الفشل المتصوَّر لهذه الأنماط، ولذلك ينبغي عدم النظر إليها باعتبارها عودة إلىٰ الماضي، ولكن ينبغي النظر إليها جزئيًا علىٰ الأقل كبحث عن نمط اجتماعي جديد وفعَّال؛ لأنها غير مستوردة ببساطة (وبالتالي غربية وغير فعَّالة)، ومن ثمَّ قد تكون أصيلة وتفضي إلىٰ نتائج كذلك.

وبالإضافة إلىٰ ذلك؛ فإنَّ للإسلام بريقًا جذابًا لأنَّه نمط لم يتم تطبيقه في الأزمنة الحديثة. إنَّ الحجة هنا تسير علىٰ هذا المنوال: لقد جربتم كل الأنماط العلمانية الممكنة ولم تنجح، فلمَ لا تجربون الإسلام؟ جميع الأنظمة السياسية القائمة لديها بعض أوجه القصور التي تحدُّ من المستويات المثالية التي تتضمنها تعبيراتها النظرية. ولا يزال المجتمع المسلم الحق طوباويًا، باستثناء إيران، نظرًا لأنَّه لم يسبق لأحد أن وقف علىٰ حقيقة هذا المجتمع وكيف هو في الواقع. وفي هذا السياق، يجب اعتبار الثورة الإيرانية بمثابة إنجاز كبير، ولم تفتأ تمارس تأثيرًا هائلًا علىٰ الحركات الإسلامية في جميع أنحاء العالم، إما من خلال إغرائها بتبني «البديل الإسلامي» غير العلماني، أو بصرفها عن هذا الإغراء كذلك.

واحدة من مزايا العلمانويَّة في التجربة الغربية هي الطريقة التي سهلت بها الاندماج الكامل للشعوب ذات مِلل ونِحل مختلفة في جماعة واحدة. بيدَ أنَّ

التجربة الإسلامية تكشف عن بعض الاختلافات. فمن منظور تاريخي مقارن، يحق للمسلمين أن يفتخروا بالتسامح النسبي الذي كانت تُتيحه الدولة الإسلامية لرعاياها المسيحيين واليهود. ولهم الحق في الإشارة إلىٰ الجزيرة الإيبيرية في ظل الحكم الإسلامي حيث ازدهرت الجماعات المسيحية واليهودية، وإلىٰ إسبانيا التي عادت إلىٰ المسيحية، ولم يبق فيها مسلم واحد، واستحكمت بها محاكم التفتيش الوحشية وانتشرت علىٰ نطاق واسع، مفضية إلىٰ حروب دينية مروِّعة مزقت أوصال أوروبا بأسرها.

المشكلة هي أنَّ الجماعات غير المسلمة التي تعيش في المجتمعات الإسلامية الحديثة قد لا تجد ضمانة كافية في نمط كان متفوقًا منذ عدة قرون. وعلىٰ الرغم من أنَّ الحُكَّام المسلمين عيَّنوا أحيانًا أشخاصًا غير مسلمين في مناصب عليا؛ فإنَّ الموقف المتشدد لا يقبل تعيين غير المسلمين في مناصب قيادية أو في السلطات العليا. وهذا ما يفسِّر، علىٰ سبيل المثال، سبب تخوُّف الأقباط في مصر من توجُّه الدولة نحو تبني تشريعات إسلامية. فالمواطنة الكاملة، مع الحقوق والواجبات المتساوية، التي تمَّ الاعتراف بها لهم في عهد محمد علي في بداية القرن التاسع عشر، أصبحت مهدَّدة الآن باحتمال إحياء مفهوم أهل الذمة «(أشخاص يدفعون نوعًا من الضرائب الدينية -الجزية- نظير حمايتهم، ويحظر عليهم تولي السلطة أو القضاء بين المسلمين».

إنَّ هذا النمط، الذي كان نبيلًا جدًا في العصور القروسطية، لا يتوافق مع الإنجازات المساواتيَّة في الجزء الأخير من القرن العشرين. وبالرغم من أنَّ فئة قليلة من الكُتَّاب الإسلاميين المعاصرين قد أنتجت بعض الاجتهادات الفقهية المثيرة للاهتمام التي تقر بأنَّ غير المسلمين هم مواطنون كاملو المواطنة وليسوا رعايا محميين (راجع هويدي، ١٩٨٥؛ البشري، ١٩٨٠)؛ فإنَّ الاتجاه السائد بين الأصوليين الجُدد، أسوة بالمودودي وقطب، كان معاديًا للغاية لغير المسلمين.

فالمفهوم السائد يشير إلىٰ أنَّه ينبغي معاملتهم بإنصاف، ولكنهم مستبعدون من المشاركة السياسية. وكثيرًا ما تبدو خطابات الإسلاميين حول هذه المسألة مُهينة تمامًا من خلال الإشارة إلىٰ أنَّ غير المسلمين لا ينتمون إلىٰ بلدانهم الأصلية، بل ينتسبون إلىٰ مكان آخر.

*** وتشير زينب الغزالي، وهي إحدىٰ قيادات الأخوات المسلمات في مصر، إلىٰ شيء مماثل حينما تصف حقوق أهل الذمة في البلاد الإسلامية، فتقول:**

- «نعد النصارىٰ العرب بأنَّنا سنعاملهم في الدولة الإسلامية ليس كما تعامل حكوماتهم الغربية، الأقليات المسلمة فيها. فعقيدتنا تفرض علينا أن نكون منصفين مع الجميع، ولا مدعاة للخشية علىٰ أهل الكتاب». (زينب الغزالي، ١٩٨٨: ٢١٢)

*** فرد عليها فهد الفانك، وهو مسيحي أردني، بقوله:**

- «حكومات المسيحيين العرب في نظر السيدة زينب هي حكومات أمركيا وبريطانيا وفرنسا، هل هذا معقول؟ علىٰ السيدة الجليلة مراجعة هذه الغلطة والاعتذار عنها، فالمسيحيون لا يقبلون الانتماء إلىٰ الأجنبي لأنَّهم عرب أقحاح كانوا هنا قبل وصول الفتح الإسلامي!

- وهي تقول: «إنَّ للذميين حقوقًا»! **أولًا**: لعلم السيدة الفاضلة أنَّ المسيحيين العرب مواطنون لا ذميين، والعالم لا ينقسم إلىٰ مسلمين ومسيحيين ويهود فقط، بل يتكون من شعوب وأمم، وإذا كان هناك شيء اسمه الأمة العربية، فالمسيحيون العرب جزء لا يتجزأ منها!

- **أمَّا الحقوق التي تذكرها السيدة الجليلة؛ فمنها**: حماية الأبدان والدماء، وحماية الأعراض، وحماية الأموال (مَن استدان من ذمي فعليه أن يقضي دينه)، هذه الحقوق لا تجعل أحدًا يشعر بالانبهار لأنَّها حقوق أساسية تضمنها الدول الأجانب للسياح». (راجع فهد الفانك في كتاب سعد الدين إبراهيم ١٩٨٨: ٢٣٨-٢٣٩؛ راجع أيضًا سلامة في كتاب سعد الدين إبراهيم، ١٩٨٨: ٣٨٦-٣٨٨).

أحد أسباب النزاع الديني غير المسبوق الذي حدث في مصر منذ السبعينيات هو تزايد نزع العلْمنة الذي وقع ليس فقط بين المسلمين بل بين الأقباط أنفسهم. فمنذ بضع سنوات، تحوَّل الولاء السياسي للأقباط من حزب الوفد الجماهيري ومن شخصيات شعبية مثل مكرم عبيد، إلىٰ ولاء لرجال الدين الأقباط، وعلىٰ رأسهم البطريرك نفسه (راجع حنا، ١٩٨٠: ٩٤-٩٨). وإذا كان تعزيز التضامن بين الأقباط هو رد فعل علىٰ ظهور حركة إحياء إسلامي قوية، فإنَّه، بأشكال أخرىٰ، إحياء حقيقي بحد ذاته، وخاصة تحت قيادة البطريرك شنودة الذي أصبح بابا الكنيسة في عام ١٩٧١م.

والحق أنَّ: الصراع الديني قد أضحىٰ حتميًا في هذه الفترة؛ لأنَّه إذا أصبح الدين هو المفهوم الأساسي للهوية والمحور الرئيس للولاء، فعندئذٍ يصعب إيجاد أرضية مشتركة بين مواطنين يعتنقون ديانات مختلفة.

ومن هذا المنظور، كانت مذاهب الوطنية المصرية في العشرينيات والثلاثينيات، والقومية العربية في الخمسينيات والستينيات من القرن المنصرم، تبدو متفوقة بشكل ملحوظ، حيث كان كلاهما يفضيان إلىٰ الحدِّ من الخلافات الدينية وتعزيز الإدماج الاجتماعي-السياسي.

ويشير ظهور القومية، من بين أمور أخرىٰ، إلىٰ أنَّ العلمانويَّة لم تكن غائبة كقوة اجتماعية وفكرية في المجتمعات الإسلامية. لقد رسَّخت العلمانويَّة، بالرغم من هشاشتها، جذورها في الشرق الأوسط. فبعد أن ألغىٰ محمد علي الجزية، فرض التجنيد الإجباري ووضع قواعد للتوظيف العام والترقية علىٰ أساس الكفاءة، وأصبحت العلمانويَّة بذلك قوة اجتماعية في مصر، ثمَّ في أجزاء أخرىٰ من الشرق الأوسط.

لقد تبلورت العلمانويَّة سياسيًا وفكريًا في حركة الوطنية المصرية في العشرينيات ثمَّ في انتشار الأفكار القومية العربية منذ بداية هذا القرن، وكانت الحركتان علمانيتين بشكل واضح في الطريقة التي احتوت فيها المسلمين والمسيحيين علىٰ السواء.

للعلمانويَّة منظِّرون مسلمون كذلك، من بينهم بعض علماء الدين، وأبرزهم هو الشيخ علي عبد الرازق. في عشرينيات القرن المنصرم، كتب عبد الرازق ليبرهن أنَّ الإسلام (منذ عهد النبي) كان دينًا خالصًا دون أيَّة تطلعات سياسية. **وأكَّد أنَّ:**

> - «محمد ما كان إلَّا رسولًا لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة، وأنَّه لم يكن للنبي ﷺ ملك ولا حكومة، وأنَّه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنىٰ الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها ما كان إلَّا رسولًا كإخوانه الخالين من الرسل. وما كان ملكًا ولا مؤسس دولة، ولا داعيًا إلىٰ ملك». (عبد الرازق، ١٩٦٦: ١٣٥-١٣٦)

وفي محاولة لتقديم «تاريخ تفكيكيٍّ للفكر الإسلامي»، اكتشف محمد أركون أيضًا «بُعدًا علمانيًا للفكر الإسلامي». بعض الخطوط الرئيسة التي يضعها أركون فيما يتعلق بالعلمانويَّة (وهو يفضِّل المفهوم الفرنسي، اللائكية)

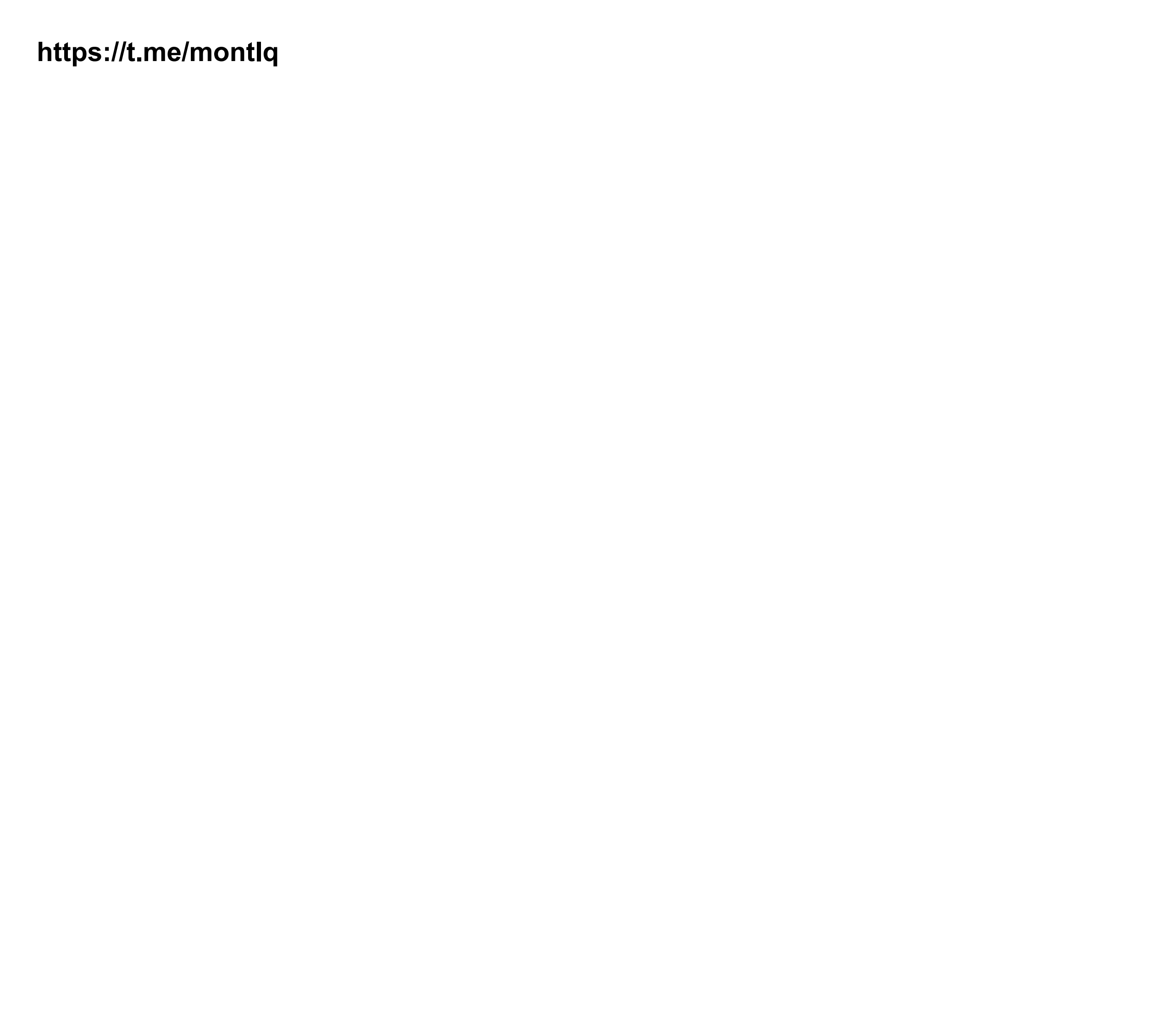
تتضمن: «العلمانويَّة في القرآن وتجربة المدينة»، وأنَّ دولتي الأمويين والعباسيين كانتا علمانيتين. أمَّا التنظير الأيديولوجي للفقهاء فهو مُنتَج ظرفيٌّ يستخدم حججًا تقليدية لإخفاء حقيقة تاريخية أو سياسية ما.

وهذا التنظير مبني علىٰ نظرية معرفية رثَّة. لقد اضطلعت السلطة العسكرية بدور بارز في الخلافة والسلطنة وجميع أشكال الحُكم الإسلامي التي ظهرت بعد ذلك. وحاول الفلاسفة عقلنة العلمانويَّة الفعلية وتطوير نظرة دنيوية. أمَّا أنماط الإسلام الأرثوذكسي (السُني، الشيعي، الخارجي، التي تزعم احتكار الأرثوذكسية) فقد كانت تختار اعتباطًا المعتقدات والممارسات التي تعتبرها دينية أصيلة وتوظفها أيديولوجيًا. «وجميع الأنظمة السياسية التي ظهرت في المجتمعات الإسلامية بعدما انعتقت من الاستعمار هي علمانية في الواقع، تهيمن عليها النماذج الغربية، وترتكز علىٰ النظرية الكلاسيكية للسلطة والحداثة الفكرية» (أركون، ١٩٨٨: ٧١-٧٢)[1].

بيدَ أنَّ المحرِّك الفكري للعلمانويَّة -وليس المؤسسي أو الحكومي- لم يستطع أن يرسِّخ جذورها في المجتمعات الإسلامية. فظلَّت دائمًا هشة ومتزعزعة، ويبدو أنَّ تأثيرها، إن وُجِد، يوشك علىٰ التلاشي أكثر منه إلىٰ اكتساب المزيد من القوة. قد يجادل البعض بأنَّ مفهوم العلْمنة (كمفهوم مستورد) كان حاضرًا حين كانت النخب المتأثرة بالغرب مهيمنة، وأنَّه مع صعود النخب المحلية إلىٰ السلطة، فإنَّه لم يكن الممكن تفادي تضاؤل تأثير النموذج العلماني. فجزء من التأثير المفاجئ علىٰ الساسة

(١) في سبتمبر عام ١٩٨١م، تمَّ إقرار هذا «المبدأ» الجديد (لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين) من خلال استفتاء شعبي، بعد حملة اعتقالات واسعة لأكثر من ١٥٠٠ زعيم مسلم ومسيحي بالإضافة إلىٰ عدد من المثقفين العلمانيين في مصر. ومع ذلك، لم يفهم أحد كيف يمكن التوفيق بين هذا المبدأ وبين التعديل الدستوري لعام ١٩٨٠ الذي جعل الشريعة المصدر الرئيس للتشريع في الدولة. بطبيعة الحال، أُغتيل السادات بعد ذلك في أكتوبر عام ١٩٨١م، علىٰ يد شقيق أحد المعتقلين.

والعلماء الغربيين بسبب أحداث مثل الثورة الإيرانية أو اغتيال السادات كان مرده افتراضهم الخاطئ «أنَّ العلْمنة تحدث علىٰ المستويين المؤسسي وكذا الثقافي/الأيديولوجي» (جيلسنان، ١٩٨٢: ٢٩).



بين التقليد والتجديد

* تأرجحت المجتمعات الإسلامية، علىٰ غرار مجتمعات أخرىٰ، بين تأثيرات النزعة المحافِظة والتجديد. فلم تكن المجتمعات الإسلامية جامدة علىٰ الدوام، بل علىٰ العكس من ذلك، امتلكت حتىٰ نهاية العصور القروسطية الممارسات العلمية والنخب التجارية التي جعلت الثورة الرأسمالية الصناعية في أوروبا ممكنة فيما بعد. فلماذا تطوَّرت أوروبا إلىٰ مجتمع صناعي (بل ومجتمع ما بعد صناعي)، في حين أخفقت المجتمعات الإسلامية في ترجمة الإنجازات العلمية والتجارية الهائلة في العصور القروسطية إلىٰ سيرورة منتظمة للتراكم الرأسمالي والثقافي؟ هذا سؤال صعب ومعقَّد، لكنَّ النقاش دار حول حُجتين. ماكس فيبر، بشكل أو بآخر، وغالبية المستشرقين بحثوا عن العوامل المؤثِّرة داخل المجتمعات الإسلامية نفسها، واعتبروا أنَّ هذه العوامل مسؤولة عن جمود هذه المجتمعات. ويعتقد فيبر -البروتستانتيّ- أنَّ تقليد «الإسلام المحارب» وهو مصطلح نحته لوصف الإسلام بأنَّه دين حرب، والطرق الصوفية، والمِلل غير المنتمية لجماعة ما، وكذا الانغماس في الشهوات والجنوح إلىٰ الرغبات الجنسية التي تُنسب للمسلمين، كلها عوامل مسؤولة عن توقف التطوُّر نحو الرأسمالية (راجع تيرنر، ١٩٧٤).

وقد فنَّد كُتَّاب آخرون هذه الأطروحة، التي لا تنبني فقط علىٰ الفهم النمطي وغير الدقيق من الناحية الواقعية للمجتمعات الإسلامية التي تصطبغ

بأسطورة شعبية معاصرة، ولكن أيضًا علىٰ أهواء فيبر الشخصية وعلىٰ ما لا يستهويه كذلك. تتجاهل هذه المقاربة حقيقة أنَّ المجتمعات الإسلامية، وكذلك بقية آسيا وأفريقيا التي لم تكن خاضعة للمؤثِّرات الإسلامية، كانت جامدة، وأنَّ هذا كان يحدث بالتوازي مع المد الاستعماري الأوروبي. فلم يكن ثمة شيء يحول دون تحوُّل المجتمعات المسلمة في العصور القروسطية إلىٰ الرأسمالية، كما جادل ماكسيم رودنسون، ذلك لأنَّها كانت تتوفر بالفعل علىٰ كثير من مستلزمات مثل هذا التحوُّل. وإذا لم يحدث هذا التحوُّل، فهذا حتمًا بسبب عامل «خارجي» - بسبب الاستعمار الذي هيمن سياسيًا واستغل اقتصاديًا، وأفضىٰ أيضًا إلىٰ خنوع ثقافي وفقدان الثقة بالنفس (رودينسون، ١٩٧٨، انظر كذلك تيرنر، ١٩٧٨).

لقد كان للمجتمعات الإسلامية، من الناحية الفكرية، أدواتها الخاصة للإبداع والتجديد الثقافيين، لكنها علىٰ غرار الكثير من المجتمعات الأخرىٰ جنحت في ظروف من الضعف والجمود إلىٰ يقينية التقليد المحافِظ. فالصراع بين التقليد والاجتهاد، أو بين العقل والنقل، قديم في الفقه الإسلامي. وبحسب تيار التقليد، يُنظر إلىٰ الدين علىٰ أنَّه وحيٌ يمكن فهمه بوضوح من خلال الإحالة الصارمة والحرفية إلىٰ المصادر الأصلية: القرآن الكريم والسُنة النبوية. أمَّا في الاجتهاد، يتم تأويل هذه الأصول بطريقة مستقلة وكثيرًا ما يعضدها القياس والإجماع.

وبالرغم من أنَّ هذين الاتجاهين قد تعايشا معًا علىٰ نحو طبيعي، كانت هناك بلا ريب نزعة سائدة لتغليب الاجتهاد في أزمنة التقدُّم حينما كان الإبداع والتجديد مرغوبًا فيهما، واللجوء إلىٰ التقليد في أزمنة التدهور والجمود، عندما لم يسمح الحُكَّام بالاختلاف والحرية، وعندما بحثت الرعية عن أسباب اليقين في دوامة الالتباس أو المواساة في وجه القمع والاضطهاد. والحق أنَّ غلق أبواب الاجتهاد في دار الإسلام من قِبل

الفقهاء كان السِمة الغالبة في العصر العباسي الثاني وفي عهد العثمانيين في تاريخ الشرق الأوسط، كما أسلفنا.

ظلَّت أبواب الاجتهاد مغلقة حتىٰ ظهور جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧)، وهو عالم من أصل فارسي كان له أثر كبير خاصة في مصر وتركيا. لقد أحيا الأفغاني تيار الاجتهاد وبطريقة دشَّنت «نهضة الفلسفة الإسلامية»، مشجعًا علىٰ الدراسة المباشرة للأعمال الفلسفية نفسها عوضًا عن الدراسة العقيمة للشروحات أو شرح الشروحات التي كانت شائعة آنذاك (عثمان أمين، ١٩٦٦: ٩٢). كما دافع عن عقيدة المعتزلة القائمة علىٰ الحرية والمعارضة للجبريَّة. وقد كان تلميذه محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، عقلانيًا، أثَّر ليس فقط علىٰ مدرسة من المفكرين والإصلاحيين، من بينهم العديد من خريجي جامعة الأزهر في القاهرة، بل أيضًا علىٰ عدد كبير من غير المصريين وحتىٰ غير المسلمين كذلك. تنزع هذه المدرسة للإصلاحيين الإسلاميين إلىٰ تبني مقاربة أكثر حرية في قراءة النصوص وتأويلها، والتأكيد علىٰ أهمية القياس والاستحسان، فضلًا عن مبدأ المصالح المرسلة.

ومن ناحية أخرىٰ، برز التيار المعارض كذلك. لقد كانت الحركة الوهابية التي ظهرت في الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر، والحركة السنوسية في الصحراء الكبرىٰ والمهدية في السودان، وكليهما في القرن التاسع عشر، حركات متشدِّدة ومتزمّتة، كان دافعها في المقام الأول هو رد فعل علىٰ الانحلال الداخلي أكثر منه للتهديد الخارجي. (إسبوسيتو، ١٩٨٧: ٣٩)، وكانت تنزع بقوة إلىٰ بساطة أصولية.

وبرزت السلفيَّة (تقديس السلف من القادة والفقهاء الأوائل) ثقافيًا من قِبل أفراد مثل محمد رشيد رضا في العشرينيات والثلاثينيات من القرن المنصرم، واجتماعيًا من قِبل الإخوان المسلمين الذين ظهروا في البداية في مصر سنة ١٩٢٨م ثمَّ أصبح لهم جماعات أخرىٰ في سوريا والأردن

والسودان والجزيرة العربية وشمال أفريقيا ومناطق أخرىٰ. وهذا اتجاه يتحوَّل في كثير من الأحيان إلىٰ مزيج غريب من مواقف سلبية ورافضة للقيم الغربية من جهة، ومن جهة أخرىٰ قبول سلبي غير فعَّال ومستعصي للمؤسسات الأوروبية والممارسات الاجتماعية (كير، ١٩٦٦: ٢٢١). وعلىٰ الرغم من أنشطة الجماعات الإسلامية (مثل الإخوان المسلمين وجماعة شباب محمد الأصغر حجمًا والأكثر تطرفًا) في المجالات الاجتماعية والاقتصادية، فإنَّها لم تنتج نظرية تطبيقية حديثة للتنظيمات الاقتصادية والاجتماعية، أو نهج تعليمي وتربوي شامل، الأمر الذي دفع الأشخاص القائمين علىٰ مثل هذه الوكالات إلىٰ الجنوح إلىٰ الاستعارة، وربما استمر ذلك حتىٰ الآن (بيومي، ١٩٧٩: ٣٢١).

لا ريب أنَّ الإسلام كانت لديه نهضة من نوع ما، بدأتها مدارس الأفغاني وعبده. ومع ذلك، لم تكن هذه النهضة شاملة أبدًا، وظلَّلت إلىٰ الآن هشَّة بشكل كبير. ويجادل كمال عبد اللطيف بأنَّ الإصلاحيين الإسلاميين لم يقبلوا الحداثة في الواقع باعتبارها منظورًا فلسفيًا جامعًا (مرتبطة بمفاهيم مثل الحرية، والفردانية، والعقد الاجتماعي، وغيرها)، لكنهم استعاروا تلك المفاهيم بشكل انتقائي وبالطريقة التي تناسبهم، وانتزعوا المفاهيم الحديثة من سياقها الفكري والاجتماعي (الأوروبي)، وحاولوا تضمينها في مفاهيم إسلامية مألوفة اعتقدوا أنَّها مماثلة للمفاهيم الغربية. وهكذا، قرأ الإصلاحيون الإسلاميون الفلسفة الليبرالية وظاهرة الدولة وأوَّلوها وفق قاموسهم الخاص المُستقىٰ من السياسة الشرعية. لقد كانت هذه التسوية الفكرية، كما حاججَ عبد اللطيف، مفهومةً باعتبارها آلية دفاعية تحت وطأة الهيمنة الغربية آنذاك. لكنَّ الأجيال اللاحقة من السلفيين والأصوليين لجأت شيئًا فشيئًا، مع عدم حاجة المجتمعات المسلمة إلىٰ التصرف بطريقة دفاعية، إلىٰ التخلي عن الموقف الانتقائي الذي يبحث عن

التسوية والحلول الوسط، والكشف مرة أخرىٰ عن المفهوم الإسلامي الأساسي للحاكمية الذي لا يمكن أن يتوافق مع مفاهيم غربية مثل مفهوم العقد الاجتماعي (راجع عبد اللطيف، ١٩٨٧).

وسواء اتفقنا مع تحليل عبد اللطيف في مجمله أم لا، فليس ثمة شك في أنَّ محاولات أشخاص مثل الأفغاني وعبده الإصلاحية كانت مدفوعة في المقام الأول بمحفزات خارجية، من خلال التصادم مع الوجود الغربي وتفوقه التكنولوجي وهيمنته السياسية. ولذلك، كانت محاولاتهم الإصلاحية تحمل علامات محاولة متعجلة للتوصل إلىٰ تسوية فكرية، كانت تصل في كثير من الأحيان إلىٰ طريق مسدود مفاجئ وغير حاسم. بيدَ أنَّ بذور إحياء ثقافي جديد كانت حاضرة في كتابات الأفغاني وعبده، لدرجة أنَّ البعض ادَّعىٰ أنَّ هذين الرائدين لم يكونا مسلمين حقيقيين ومخلصين. وقد كانت الأصول العِرقية للأفغاني وانتماؤه الديني موضع تساؤل، أمَّا عبده فقد اعتُبر ملحدًا، أو علىٰ الأقل غنوصيًا (راجع قدوري، ١٩٦٦، وكيدي، ١٩٦٨).

تجدر الإشارة هنا إلىٰ أنَّه إذا لم يتقبل الإصلاحيون الإسلاميون المد الفلسفي الشامل للتنوير الأوروبي؛ فإنَّ هذا لم يكن بسبب خاصية أساسية معيَّنة ترتبط بالإسلام كنسق عقائدي يحول بالضرورة دون هذا التطور الفكري. بل علىٰ الضدِّ تمامًا، كانت الطبيعة المشوَّهة وغير المكتملة للتحوُّل الرأسمالي للمجتمعات الإسلامية هي ما حال دون التبني الكامل لقيم البرجوازية الليبرالية وأنماط تفكيرها. وهكذا، كما جادل سمير أمين، ترسَّخت ازدواجية معيَّنة في الثقافة المصرية، ومن ثمَّ الثقافة العربية (لا تزال قائمة، بشكل أو بآخر، إلىٰ الآن)، حيث يقترن التأويل الدوغمائي أو علىٰ الأقل التأويل المحافِظ للإسلام مع استعارات براغماتية تدريجية للعلوم الحديثة (راجع سمير أمين، ١٩٨٥: ١١٩-١٣٣). إنَّ السبب في القيود المفروضة علىٰ تطور الفكر الليبرالي العقلاني -التي لا تزال قائمة حتىٰ

يومنا هذا- ليس مقاومة تقاليد دينية متعنتة، ولكن يرجع بالأساس إلىٰ حقيقة أنَّ تكوين صناعة محلية وبرجوازية محلية كان متأخرًا ولم يكن شاملًا (قارن أيضًا عيسىٰ، ١٩٨٦: خاصة الصفحات ٥٨٣-٥٩٥).

إنَّ ما يُطلق عليه «النهضة الإسلامية» في السبعينيات والثمانينيات من القرن المنصرم هي إشارة، بشكل أو بآخر، إلىٰ أنَّ الإصلاحات السابقة لم تستطع الإجابة علىٰ جميع الأسئلة المُلحة. إنَّها تُمثِّل، بشكل أكثر تحديدًا، رد فعل علىٰ مجموعة متنوعة من تجارب التنمية العلمانيَّة التي بدا أنها لم تنجح: فلا الأتاتوركيَّة في تركيا، ولا الثورة البيضاء في إيران، ولا الناصريَّة في مصر، ولا حزب البعث في سوريا كشكل من أشكال «الاشتراكية العربية» قد وفَّت بما وعدت به.

علىٰ الجانب الآخر؛ فإنَّ إسرائيل -التي ينظر إليها معظم سكان الشرق الأوسط باعتبارها «نمطًا دينيًا»- توسَّعت وازدهرت. ليس من المفاجئ، إذن، أنَّ معظم جوانب الإحياء الديني في العالم العربي برزت بعد هزيمة ١٩٦٧م التي ألحقتها إسرائيل بالعرب. فلم يكن هناك نمو ملحوظ في مظاهر التديُّن العام وزيادة في الانخراط في الطرق الصوفية فحسب بعد هذا الحدث المأساوي، ولكن علىٰ مستوىٰ أكثر تشددًا، ظهر ما أسميتُه الجماعات الإسلامية الأصولية الجديدة التي أعقبت حرب الأيام الستة، والتي تأثَّرت إلىٰ حد كبير «بالتفسير الديني» لانتصار إسرائيل وهزيمة العرب (الأيوبي، ١٩٨٠).

وبالرغم من كل الصعوبات، وبغض النظر عن حالة إيران (حيث استطاع علماء الدين تحويل ثورة الطبقة الوسطىٰ إلىٰ شيء يشبه اللاهوت)، يبدو أنَّ الحكومات «العلمانية» تمكَّنت من الصمود، ولو بشق الأنفس. وفي ظلِّ معاناة تلك الحكومات من ضغط كل من السكان الذين يبدون مظاهر التديُّن بشكل متزايد وكذلك فئات قليلة من الجماعات الإسلامية الصغيرة، كان عليها أن تقدِّم تنازلات، من خلال إعادة دمج الدين في القوانين والمدارس والمنظَّمات.

ومن ناحية أخرىٰ، لا يمكننا أن تذهب بعيدًا في هذه التنازلات، لأنَّ أُسُس مشروعيتها -التي من المفترض أن تكون سياسية وليست دينية- قد تتعرض للتقويض. ففي الوقت الذي أقدم فيه السادات سنة ١٩٨٠م، علىٰ سبيل المثال، علىٰ تغيير جوهري في الدستور المصري -ينص فيه للمرة الأولىٰ علىٰ أنَّ الشريعة هي المصدر الرئيس للتشريع- كان لا يفتأ يردد الشعار التالي: «لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين».

تظلُّ الثورة الإيرانية هي التجسيد السياسي الوحيد للأيديولوجية الإسلامية في العصر الحديث. ومع ذلك؛ فإنَّ المساهمة الفكرية لهذه الثورة بقيت محدودة للغاية. فبعد فترة قصيرة واعدة أوحت بأنَّ هذه الضجَّة قد يتمخض عنها «ثورة ثقافية» ديناميَّة، تحوَّل التركيز وتغيَّرت الاتجاهات نتيجة للتطورات السياسية والاستراتيجية، ولا يبدو الآن أنَّ شيئًا ما سيظهر في إيران فيما يتعلق بالحلول المبتكرة لمشكلاتها الإنسانية والمجتمعية الرئيسة.

وعلىٰ المستوىٰ الفكري، ظلَّ المفكرون المسلمون يبحثون عن نمط جديد يمكن أن يجمع بين «الحداثة» و«الأصالة». وكما هو الحال في كثير من الأحيان، وقعت محاولات التجديد في شِراك باراديغم وقاموس فلسفة غربية معيَّنة: الديكارتية، أو الكانطية، أو الوضعية، أو الماركسية، وهلم جرا. ويمكن أن نجد أمثلة مثيرة للاهتمام في بعض كتابات زكي نجيب محمود، وعبد الله العروي، ومحمد عزيز الحبابي، وصادق جلال العظم، وأدونيس، وغيرهم. من ناحية أخرىٰ، ثمة إشارات علىٰ وجود اتجاه بين المفكرين الإسلاميين يحاول أن يسلك طريقه الخاص، ليس عن طريق رفض الفلسفة الغربية (الليبرالية والراديكالية) ولكن عن طريق الطموح إلىٰ تجاوزها.

يبدَ أنَّ المفكرين الإسلاميين في الخمسينيات والستينيات من القرن المنصرم، أمثال سيد قطب وخالد محمد خالد الذين كانوا ينزعون إلىٰ تأويل الإسلام بطريقة راديكالية ليبرالية، قد تركوا وراءهم أتباعًا من المفكرين ظهروا

في السبعينيات وحتىٰ الثمانينيات، حاولوا إنشاء «لاهوت إسلامي راديكالي جديد» (بزركان، ١٩٧٩). ويمثِّل هذا الاتجاه حسن حنفي، الذي ربما يعتبر نفسه المقابل العربي للإيراني علي شريعتي. فهو متضلع ليس في الدراسات الإسلامية فحسب، لكن أيضًا في الفلسفات الفينومينولوجية والماركسية، ويميل إلىٰ تبني «الاتجاه العالم الثالثي» الذي ينبذ جميع أشكال التبعية الثقافية وفي الوقت نفسه يدعو إلىٰ تجديد حقيقي للتراث الوطني (حنفي، ١٩٨٠).

الأدوار السياسية للإسلام

* من الواضح من خلال التحليلات السابقة أنَّه علىٰ الرغم مما يوحي به إلينا الكثير من «المستشرقين» و«الأصوليين»؛ فإنَّ الإسلام يعني أشياءَ مختلفة باختلاف الأشخاص: من حيث الفهم والتوظيف (راجع هودسون، ١٩٨٠: ١٣- ٢٤). وهذا ينطبق علىٰ كافة مناحي الحياة، وتتباين الأدوار المختلفة للإسلام في السياسة من كونه أداة لإضفاء الشرعية والحفاظ علىٰ الوضع الراهن من جهة، إلىٰ أداة للاحتجاج ورأس حربة للثورة من جهة أخرىٰ.

وكلا الاتجاهين متأصل في التقليد السياسي الإسلامي. فكثير من الفقه السياسي الإسلامي، علىٰ سبيل المثال، (كما رأينا في الفصل الأول) كان مرتبطًا بمبدأ الطاعة الدينية. فالخليفة اضطلع ببعض الواجبات الدينية لكنه كان واجهة سياسية بالأساس. وكثيرًا ما نادىٰ العلماء أنَّ أي شخص يتمتع بسلطة سياسية فعلية يجب طاعته، وأنَّ حاكمًا ظالمًا أفضل من شيوع الفتنة بين الناس. وكان هذا هو الرأي السائد في المذهب السُني.

وسيرًا علىٰ هذا التقليد، ثمة العديد من الأمثلة المعاصرة التي تستخدم الدين كوسيلة لإضفاء الشرعية. في المملكة العربية السعودية، يُستخدم الإسلام لإخفاء تبعية النظام المفرطة علىٰ الصعيدين العسكري والثقافي للغرب ومحاولة موازنة تلك التبعية، بالإضافة إلىٰ سعي بعض شرائح النخبة إلىٰ اللهو والانغماس في الملذات.

وفي المغرب، تقيم الملكية شرعيتها علىٰ النسب الشريف بالنبي محمد، مما يجعل الملك باعتباره «أمير المؤمنين»، فوق التمايز الإثني (العرب/الأمازيغ) والانقسامات القبلية للسكان. كما استُخدم الإسلام كغطاء من قِبل السادات في مصر لإخفاء المظاهر القبيحة للانفتاح، وسياسة «الباب المفتوح»، وما ارتبط بها من استشراء الفساد.

ولكن في الوقت الذي يحاول فيه الحُكَّام استخدام الدين لأغراض سياسية خاصة بهم وضد خصومهم السياسيين، ينتهي بهم الحال إلىٰ «تجرُّع نفس السُم» الذي يستعملونه ضد الآخرين. ولأنَّ الدين ليس حكرًا علىٰ الحُكَّام، يمكن أيضًا أن يتذرَّع به المحكومون كذلك. وكما جادل برونو إتيان؛ فإنَّ الحُكَّام والمحكومين يتنافسون من أجل نفس «رأس المال الثقافي والرمزي» الذي يمثِّله الإسلام (إتيان، ١٩٨٧: ١٥٣-١٥٤). فالسعوديون، علىٰ سبيل المثال، استعملوا دومًا سلاح الدين لتسويغ سياساتهم الخاصة ومقاومة انتشار التأثيرات الراديكالية المتشددة، وخاصة من مصر، ليس فقط بتمويل بعض المنظَّمات الإسلامية هناك، ولكن أيضًا بإيواء المتطرفين الإسلاميين الفارين من هذا البلد.

تجلَّىٰ ذلك بشكل خاص أثناء فترة حُكم عبد الناصر، واستمر هذا الاتجاه بعد تلك الفترة. ففي عام ١٩٧٧م، هرب بعض أفراد الجماعة المصرية الأصولية الجديدة «التكفير والهجرة» إلىٰ المملكة العربية السعودية بعد أن اغتالت وزيرًا سابقًا. ورفض السعوديون، وفقًا لتوجُّهاتهم السابقة، إعادتهم إلىٰ مصر لمحاكمتهم. وبعد ذلك بعامين، تناقلت الأنباء عن أن بعض أعضاء جماعة «التكفير والهجرة» كانوا ضمن المشاركين في حادثة احتلال المسجد الحرم المكي، وذلك باسم الإسلام (راجع صحيفة السياسة، ٢٧ نوفمبر ١٩٧٩، وصحيفة النهار، ٢٨ نوفمبر ١٩٧٩، وصحيفة السفير، ٢٨ نوفمبر ١٩٧٩).

أمَّا في مصر، فالمسألة أكثر تعقيدًا. فبعد وصول السادات إلىٰ السلطة، نظر إلىٰ الناصريين واليساريين كأعداء سياسيين حقيقيين له، ومن أجل مجابهتهم، أفرج عن جميع أعضاء الإخوان المسلمين الذين كانوا رهن الاعتقال، وسمح لهم بحرية الدعوة والحركة، وشجَّع بذلك ما كان يسمىٰ آنذاك «التوجُّه الإسلامي». ونتيجة لذلك، أصبحت الجماعات الإسلامية قوية للغاية، وخارجة تمامًا عن السيطرة، وفي النهاية تحوَّلت ضد السادات نفسه، فأعضاء في إحدىٰ هذه الجماعات (جماعة الجهاد) هم الذين اغتالوه.

وكما قد يُستخدم الدين كأداة للحفاظ علىٰ الوضع الراهن، فيمكنه أيضًا أن يعمل كمحفز للتغيير ورأس حربة للثورة، وقد تضمن الإسلام دائمًا تقليد التمرد. وكما رأينا سابقًا؛ فإنَّ الاضطرابات الاجتماعية والسياسية في القرن الأول الهجري (خاصة بعد وفاة النبي محمد سنة ٦٣٢ م) أدَّت، ضمن أمور أخرىٰ، إلىٰ ظهور مذهب الشيعة. ربما كان هذا مدفوعًا جزئيًا بحاجة غير العرب، وخاصة الفرس، إلىٰ المساواة وتحقيق الذات في مواجهة العرب المهيمنين. وعلىٰ أية حال، سرعان ما اجتذب المذهب الشيعي اهتمام وتأييد الطبقات المحرومة. (ثمة تشابه تاريخي بين هذا الوضع وانتشار الطوائف البروتستانتية «المنشقة» عن الكنيسة بين الشعوب غير الإنجليزية في بريطانيا العظمىٰ). لقد أقام الشيعة بعد ذلك تراتبيَّة إكليريكية، وكثيرًا ما تعاون علماؤهم مع أصحاب السلطة السياسية، خاصة بعد أن أصبح المذهب الشيعي دين الدولة في بلاد فارس في القرن السادس عشر. ومع ذلك، لا يزال المذهب الشيعي يتضمن أدبيات في تسويغ الثورة وتمجيد الاستشهاد ضد الحُكَّام الفاسدين والجائرين، وهو تراث استطاع آية الله الخميني ورفاقه من التذرُّع به والاستفادة منه لأغراض الثورة الايرانية (١٩٧٨-١٩٧٩).

لقد كانت حركة بدأت كثورة اجتماعية للطبقة الوسطىٰ المهنية، وتجَّار البازار المعروفين باسم «البازاريين» (Bazari)، وحثالة البروليتاريا (البروليتاريا

الرثّة - lumpenproletariat) الذين يعيشون في المدينة، ثمّ تحوّلت إلىٰ ثورة دينية قومية يتزعمها رجال الدين (انظر أخافي، ١٩٨٠، كيدي، ١٩٨١، هاليداي، ١٩٨٨: ٣١-٦٣، ومجلة (MERIP)، ١١٣، ١٩٨٣: ٣-٨).

ثمة مرجع آخر من مراجع «التراث الثوري» في الإسلام هو الحركات الخوارجيَّة (نسبة إلىٰ الخوارج) التي ظهرت إبان حكم الخليفة الرابع الراشد عليٍّ بن أبي طالب، والتي استمرت في الازدهار أثناء حكم كل من الأسرة الأموية (٦٦١-٧٥٠م)، والأسرة العباسية (٧٥٠-١٢٥٨م). يصل عدد هذه الفرق إلىٰ أكثر من عشرين فرقة، تضم الروافض أو المتعصبين المتشددين أو المتطرفين الذين يستمسكون بمعايير أخلاقية صارمة للغاية، ولا يتورعون عن قتل مَن لا يلتزم بمعاييرهم لأنهم يؤمنون بضرورة تطهير المجتمع من الحُكَّام الفاسقين الطغاة وأتباعهم. ويُطلق في العصر الحديث علىٰ الجماعات المتمردة علىٰ الحُكَّام في كل من المملكة العربية السعودية ومصر اسم «الخوارج» من قِبل السلطات، ويمكن بالفعل رصد العديد من أوجه التشابه بين بعض الحركات الإسلامية المنشقة الحالية، وبين الحركات التاريخية مثل الخوارج (انظر الفصل ٦).

بيدَ أنَّ هذه الحركات ليست في حاجة إلىٰ الرجوع بناظرها إلىٰ الخوارج أو إلىٰ التقاليد الشيعية من أجل تسويغ التمرد المدني؛ ذلك لأنَّه ضمن تراث المذهب السُني السائد هناك مصادر يمكن استحضارها في هذا الصدد. لقد توسَّل المسلمون المناضلون، من أجل المساواة، بأفكار شخص مثل أبي ذر الغفاري، وهو صاحبي عُرِف عنه حبه للفقراء، في الوقت الذي كان يميل فيه أولئك الذين يهتمون بقضايا السلوك الأخلاقي الصارمة ومقاومة الدخلاء إلىٰ أفكار ابن تيمية، الفقيه الحنبلي المعروف بشدة آرائه (انظر الفصلين ١ و٦).

*** ثمة علاقة بين حقيقة أنَّ الإسلام يمكن أن يُستخدم إمَّا لتسويغ الوضع الراهن وإما لتغييره، وحقيقة أنَّه عند القيام بهذا أو ذاك باسم الإسلام، فإنَّه لا يوجد نمط واحد يتبناه جميع العلماء وجمهور المؤمنين. ثمة ثلاثة اتجاهات رئيسة تتباين الآراء بشأنها:**

(١) فيما يتعلق بنطاق النشاط السياسي. تؤمن جماعة كبيرة بالطبيعة الكاملة والشاملة للإسلام، ولذلك فهو في رأي أصحابها يتضمن الدالات الثلاثة (من حرف الدال) «دين ودنيا ودولة». وهناك آخرون، رُغم ذلك، بمن فيهم علماء الدين، يؤمنون أنَّ السياسة الحديثة والاقتصاد من المجالات المدنية التي يقع علىٰ عاتق المواطن العادي التفكير والإبداع فيها، وهو الرأي القريب إلىٰ ما يُصطلح عليه في الغرب بفصل الكنيسة عن الدولة. النموذج المثالي للاتجاه الأول، علىٰ سبيل المثال، هو الكاتب الإسلامي يوسف القرضاوي الذي يرىٰ أنَّ الإسلام وحدة متكاملة تقدِّم حلولًا لجميع مشكلات الحياة. ينبغي أن يكون الإسلام مقبولًا كليةً، وأن يُطبَّق علىٰ الأسرة والاقتصاد والسياسة. وبالإضافة إلىٰ ذلك؛ فإنَّ تحقيق أي مجتمع إسلامي يستند إلىٰ إقامة دولة إسلامية، أي «دولة أيديولوجية» تقوم علىٰ التعاليم الشاملة للإسلام (القرضاوي، ١٩٨٣: ٤٥-١١٥). ومع ذلك، تجدر الإشارة إلىٰ أنَّ مفهوم «الدولة الإسلامية» حديث في حد ذاته بالرغم من انتشار هذه النظرة الشمولية، ويمكن

اعتباره بديلًا لمفهوم الخلافة البائدة. لقد وضع محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) والإخوان المسلمون هذا المفهوم ردًا علىٰ حل الخلافة العثمانية ورد فعل علىٰ الضغوط التي تفرضها القوىٰ الغربية والحركات الصهيونية علىٰ المجتمعات الإسلامية (راجع عنايات، ١٩٨٢: ٦٩ وما يليها، دونوهو وإسبوسيتو، ١٩٨٢: ٥٥-٩٧، بيسكاتوري، ١٩٨٦: ٧٦-١٠٠، الأيوبي: ١٩٨٨: ١٧-٥٢).

ومن ناحية أخرىٰ: جادل آخرون في قضية الفصل بين الدين والدولة، أمثال الشيخ علي عبد الرازق في العشرينيات (١٩٢٥: ١٩٦٦: ١٣٥)، والشيخ خالد محمد خالد في الخمسينيات (١٩٥٠: ١٥٧-١٩٦؛ ١٩٨١) (انظر الفصل ٩). **وقد عبَّر عن ذلك المفكر الإسلامي محمد عمارة في السبعينيات، وكتب:**

- «حدث ذلك فيما هو سياسة ودنيا، ولم يحدث ما يماثله فيما هو وحي ودين. فكان شاهدًا من شهود التمييز بين ما هو سياسة ودنيا وما هو وحي ودين، وكان أيضًا عاملًا حدَّد نطاق التأسي والاتباع في السُنة النبوية. فالتأسي والاتباع إنما هو في جانبها الديني، أما ما كان دنيا وسياسة فإنَّه خاضع للتجديد والتطوير في التشريعات والأحكام، لأنَّه متعلق بما هو متطور ومتجدد من أمور الحياة الدنيا ومصالح الناس».

(٢) فيما يتعلق بدرجة المراقبة السياسية والمشاركة. هناك الذين يؤمنون أنَّ الحكومة الإسلامية لا تقوم علىٰ

المشاركة، وأنَّ الحاكم المسلم ليس مجبرًا أن يأخذ بعين الاعتبار نصائح وآراء الآخرين (الشعراوي، ١٩٨٢). ومن جهة أخرىٰ، هناك الذين يؤمنون أنَّ مبدأ الشورىٰ الإسلامي يكافئ تمامًا مفهوم «الديمقراطية» في دلالاته الحديثة. وفي هذا الشأن يقول المفكر المصري خالد محمد خالد: «الشورىٰ في الإسلام هي الديمقراطية التي تمنح الشعب الحق في اختيار حكامه ونوابه وممثليه، وكذلك الحق في ممارسة حرية الفكر والرأي والمعارضة» (خالد محمد خالد، ١٩٨٢).

(٣) فيما يخص شكل النظام الاجتماعي الاقتصادي ومدىٰ تدخُّل الدولة في الاقتصاد، هناك مَن يؤكدون علىٰ سماح الإسلام بالملكية الفردية، ويذهبون إلىٰ تسويغ الوضع الراهن، ونظام الطبقات ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾ [الزخرف: ٣٢]، ونظام اقتصادي رأسمالي. وبطبيعة الحال فهم لا يعبِّرون عن ذلك بنفس الألفاظ، لأنَّهم عادة ما يؤكِّدون أنَّ للإسلام نظامه الاقتصادي الأصلي الخاص الذي لا هو بالاشتراكي ولا بالرأسمالي. لكن تركيزهم المتكرر علىٰ عداء الإسلام لما يسمونه «المادية، والإلحاد والشيوعية» غالبًا ما يكون مؤشرًا علىٰ ميولهم للنظام الرأسمالي. وتمثَّل هذا الاتجاه في مصر، علىٰ سبيل المثال، كتابات وأحاديث عبد الحليم محمود ومصطفىٰ محمود ومحمد متولي الشعراوي (راجع حمودة، ١٩٨٧ : الفصل ١١).

ثمَّ هناك الذين يمثِّلون المنظور اليساري، مثل مجاهدي خلق في إيران، الذين يعتبرون المعارضة الرئيسة لنظام الخميني، ويؤكِّدون أنَّ «الإسلام الحقيقي تقدميّ وثوري، وأنَّه قاوم دومًا الاضطهاد والقمع (مجاهدي خلق إيران، ١٩٧٩: ٥). ونرىٰ نفس التصوُّر الثوري للإسلام عند حسن حنفي، المفكر الإسلامي اليساري المصري، الذي يجادل بأنَّ الغرض من الخُطبة في الإسلام لا ينبغي أن تكون مجرد الدعوة إلىٰ تقوىٰ وورع سلبيين، بل بالأحرىٰ الدعوة إلىٰ النضال واسترداد حقوق الفقير من الغني، ومؤازرة المستضعفين ومواجهة الصهيونية والإمبريالية. إنَّ المسجد هو حزب سياسي، والصلاة دعوة للاجتماع، والإمام قائد الجماعة، والدين هو السياسة». (حنفي، ١٩٧٩: ٢).

«**الدين هو السياسة**»: هذه هي السِّمة الرئيسة التي تميِّز الكثير من الحركات الإسلامية المعاصرة عن العديد من سابقاتها. إن بروز الحركة الإسلامية المعاصرة هو إلىٰ حد كبير علامة علىٰ وجود كتلة شعبية مسحوقة ومخذولة في العديد من بلدان الشرق الأوسط. لقد كانت آمال شعوب العالم العربي معلقة في الخمسينيات والستينيات علىٰ الاشتراكية والقومية العربية، وعندما أخفقت هذه النعرات (ونجحت إسرائيل)، حدثت «عودة قوية إلىٰ الإسلام»، لكن هذه المرة ذات نزوع يمينيٍّ واضح. ومن جهة أخرىٰ، لم تنجح الكماليَّة في تركيا ولا الثورة البيضاء في إيران كنماذج تنموية. ولذلك، يمكن النظر إلىٰ الصحوة الإسلامية، علىٰ الأقل جزئيًا، كنتيجة لأفول نجم الحركة القومية العربية الراديكالية والتجارب التنموية الأخرىٰ في الشرق الأوسط. فبعد حالة عدم اليقين الناجمة عن أفول مثل هذه التجارب، كان من الطبيعي البحث عن ملاذ وطمأنة في المفاهيم القديمة والمألوفة. كانت الهوية بالنسبة إلىٰ المصريين، علىٰ سبيل المثال، تقوم علىٰ الوطنية والدين (مع صحوة بين المسلمين والمسيحيين علىٰ حد

سواء)، بينما بالنسبة إلىٰ السعوديين، كانت الهوية قائمة علىٰ الإثنيَّة العربية وحراسة الأماكن المقدسة الإسلامية.

ومن الناحية اللاهوتية؛ فإنَّ المرجعية الفكرية الرئيسة لمعظم الحركات الإسلامية المعاصرة هي المفكر الإسلامي البارز، ابن تيمية، الذي عاش في سوريا خلال فترة أفول الدولة العباسية. كان ابن تيمية يستنكر فظائع التتار المسلمين، اسميًا فقط، ويستهجن تسويات السياسيين المعاصرين مع الغزاة المغول والصليبيين المحتلين، ولذلك كان يُضمِّن فتاويه بعض التسويغات القوية لعدم طاعة الحُكَّام الفاسدين. كان لتعاليم ابن تيمية تأثير علىٰ تلك الحركات الطهرانية المناضلة التي عبَّرت عن نوع من الإسلام أكثر توجهًا نحو الماضي. ويمكن أن ندرج بين تلاميذه، بطريقة أو بأخرىٰ، محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية ومحمد السنوسي في شمال أفريقيا، وكلاهما في القرن التاسع عشر، وإلىٰ حد ما رشيد رضا، المفكر السوري المحافِظ الذي عاش في مصر في بداية هذا القرن (كير، ١٩٦٦: الفصلان ٥ و٦).

هناك أيضًا بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين الذين أثَّروا بقوة علىٰ العديد من الجماعات الإسلامية المناضلة، منهم علىٰ وجه الخصوص، الباكستاني أبو الأعلىٰ المودودي، والمصري سيد قطب. ويدور المحور الرئيس لأفكارهما حول الالتزام بمبدأ «حاكمية الله» والاعتقاد بأنَّ الحكومات الحالية جاهلية لأنَّها أخفقت في تطبيق هذا المبدأ وعطَّلت حكم الشريعة. والسبيل الوحيد للخروج من مثل هذه الحالة المزرية، كما يجادل الأصوليون الجُدد، هو العودة إلىٰ المنابع الأولىٰ للشريعة، أي القرآن والسنة، وترك الفقه جانبًا لأنَّه «تلوَّث» بالمصالح الشخصية والسياسية المكتسبة عبر الزمن.

وعلىٰ غرار البروتستانتية؛ فإنَّ أهمية نبذ تعاليم الكنيسة و«العودة إلىٰ المنابع الأولىٰ» هي الروح المساواتيَّة والتشاركية التي تجعل الكل قادرًا علىٰ فهم وتفسير كلام الله دون الحواجز التي تضعها التراتبيَّة بين رجال الدين

أو التعاليم اللاهوتية. بيت القصيد هنا هو إقصاء العلماء الذين أصبحوا، من جميع النواحي، جزءًا من المؤسسة الحاكمة، ومن ثمَّ انطلاقًا من وجهة نظر إسلامية، أضحوا غير قادرين علىٰ رؤية الأمور بشكل صحيح. لقد درجَ العلماء أن يتكفلوا بالإجماع، الذي هو مصدر مهم مكمِّل للشريعة. ومارسوا ذلك من خلال الاجتهاد، علىٰ هدي بما يلي:

(أ) سُنة النبي والصحابة، وعمل أهل المدينة والأئمة والفقهاء.

(ب) الاستدلال المنطقي أو القياس.

ومن الواضح أنَّ هذا الأسلوب فتح الباب لكثير من الارتجال والاختلاق في تأويل الدين. ويرفض الأصوليون الجُدد بشكل خاص كل هذه «الحيل» الفلسفية والاستدلالية، التي هي أهم مصدر لنفوذ العلماء. وفي مواجهتهم لعلماء الأزهر، علىٰ سبيل المثال، يزعمون أن ليس لأحد أن يحتكر التأويل، وأنَّ جميع المسلمين مجتهدون، وأنَّهم يقدِّمون حُججًا دامغة غير معهودة لدىٰ العلماء ولا يستطيعون الرد عليها (انظر جريدة اللواء الإسلامي، العدد رقم ١٩، ٣ يونيو ١٩٨٢، والعدد رقم ٢٠، ١٠ يونيو ١٩٨٢).

تصنيف النزوعات الإسلامية

* من الواضح من هذا الفحص الأوليّ أنَّ الإسلام الحديث متنوعٌ في تعبيراته الفكرية وأدواره السياسية. والواقع أنَّ البعض يفضِّلون الحديث عن أنواع متعددة للإسلام بدلًا من إسلام واحد (راجع إيكلمان، ١٩٨١ : الفصل ٩، ١٩٨٧ : ١٣-٣٠، روف، ١٩٨٧ : ٣١-٥٢). لذلك قد يكون من المفيد أن نختتم بخلاصة توضيحية عامة لمختلف فئات «النزوعات الإسلامية» التي قد تساعدنا، من بين أمور أخرىٰ، علىٰ تجنب الالتباس الذي يمكن أن يحدث في كثير من الأحيان عند مناقشة الإحياء والصحوة الإسلامية وغيرها من هذه المفاهيم.

- **أولًا**: هناك الصنف العادي لوصف شخص ما بأنَّه مسلم. وهذا يعني شخصًا وُلِدَ لأبوين مسلمين، اسمه محمد أو عليٌّ، أو فاطمة أو عائشة، وما شابه ذلك. ثمَّ هناك درجة أعلىٰ هي تصنيف المسلم المُتديِّن، وهو مسلم ملتزم بالشهادتين[١] ويؤدي الفرائض من صلاة وصوم وحج وزكاة. وبطبيعة الحال، يمكن التعبير عن مستويات مختلفة من التقوىٰ من خلال مجموعة متنوعة من الأعمال الصالحة، ويمكن للتديُّن أن يتجلىٰ في تمظهرات متنوعة مثل التفقه في الدين أو حتىٰ الانتماء إلىٰ الطرق الصوفية.

أمَّا مجموعة الكتّاب الذين يُعرفون عادة باسم «الإصلاحيين الإسلاميين» أو «المجددين الإسلاميين» (مثل الأفغاني وعبده وتلامذتهما المعاصرين أمثال

(١) «أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أنَّ محمدًا رسول الله».

محمد عمارة وخلف الله) فينعتون بلفظة «إسلاميّ» لأنَّهم يعالجون قضايا إسلامية. غالبًا ما تتفاوت قوة تديُّنهم الشخصي وتوجُّه أفكارهم الاجتماعية والسياسية بشكل كبير - حتىٰ الأفغاني وعبده لم يكونا مسلمين متدينين (راجع حيدر، ١٩٨٧ : ٩). غيرَ أنَّ الإصلاحيين الإسلاميين يميلون عمومًا إلىٰ الاعتقاد بأنَّ الإسلام كنسق عقائدي جامع ومرن بشكل يجعله يتلاءم بشكل فعَّال مع مستلزمات كل زمان ومكان.

ما زلنا قريبين بما يكفي من مفهوم التديُّن كما هو معروف، علىٰ سبيل المثال، في الغرب المسيحي. ثم إذا انتقلنا من دائرة الاعتقاد إلىٰ دائرة التوجُّه وقوة المذهب، نتحول كذلك من مجال «الجمهور العام» إلىٰ مجموعات فكرية أو اجتماعية أصغر بكثير.

قد نجد هنا النموذج السلفي، الذي يتأسىٰ بالنبي وأصحابه والخلفاء الراشدين والفقهاء الأوائل وغالبًا ما يرفض المصادر الأخرىٰ. وكلما كان النموذج قديمًا، كان أفضل (هناك مَن يتوقف عند أول اثنين من الخلفاء). ويكاد يكون من المستحيل ترجمة كلمة سلفي إلىٰ لغات أخرىٰ، ولكنها مشتقة من كلمة السلف التي تعني الأجداد أو الأسلاف. وبالتالي يميل السلفيون إلىٰ الحَرْفِية والتقليد. ويمكن اعتبار الكثير من العلماء أنَّهم سلفيون في توجُّهاتهم الرئيسة، علىٰ الرغم من أنَّ هذا المفهوم يخص في استعماله غير العلماء. فالحركات الطهرانيَّة التي انبثقت من الصحراء في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، من وهابية وسنوسية ومهدية قد يُنظر إليها كفرع خاص من التوجُّه السلفي، لكن السلفية تتجلىٰ بشكل أفضل من تعاليم رشيد رضا والإخوان المسلمين الأوائل مثل حسن البنا. ويميل السلفيون إلىٰ كونهم سنيين أقحاحًا، مناهضين لتقديس الأولياء والصوفية، ومعارضين لكل النِحل غير السُنية. غيرَ أنَّ دوغمائيتهم المذهبية غالبًا ما تمتزج بمرونة سياسية (حيدر، ١٩٨٧ : ١٢٠-١٣٤).

من الصعب تعريف الأصولية، ومقابلها في الفرنسية كلمة (intégrisme)، لأنَّه مصطلح مسيحي في الأصل (بروتستانتي وكاثوليكي) فُرِض علىٰ العالم الإسلامي بالقوة. لقد تسلل مصطلح «الأصوليين» إلىٰ بعض الكُتَّاب العرب الذين ينعتون مثل هؤلاء الأشخاص باسم «الأصوليين».

وعلىٰ غرار السلفيين، يُفضِّل الأصوليون العودة إلىٰ المنابع الأولىٰ، لكنهم عمومًا أقل نزوعًا إلىٰ الفقه. وهذا هو الاتجاه الذي ينحدر إليه الأصوليون من جميع الأديان، باستثناء ما يخص الأصولية الإسلامية التي تتبنىٰ بقوة مفهومًا شموليًا للإسلام باعتباره جامعًا، وهو ما يعبِّر عنه بشكل أفضل المصطلح الفرنسي (intégrisme). ومن هنا جاء شعار «الدالات» (حرف الدال) الثلاث، الذي سبق ذكره أعلاه، أنَّ الإسلام هو دين ودنيا ودولة. توحي هذه النظرة الشمولية بضرورة العمل الجماعي من أجل تطبق الإسلام كليةً.

أمَّا الأصوليين الجدد فهم جماعات منشقة عن الجماعات الأصولية الكبيرة، وهم أكثر راديكالية وتشددًا في توجُّهاتهم، وينزعون عمومًا لأن يكونوا أكثر انتقائية في مختاراتهم وفي قراءة أمهات المصادر والمراجع، ويميلون إلىٰ العمل المباشر بشكل أو بآخر. ومن أمثلة هذه الجماعات جماعة التكفير وجماعة الجهاد في مصر وفي العديد من البلدان العربية.

ينطبق مصطلح الإسلاميين علىٰ الفئات الثلاث الأخيرة (السلفيين، والأصوليين، والأصوليين الجُدد). ويعني ضمنًا اختيارًا واعيًا وحازمًا لمذهب إسلامي، بدلًا من حقيقة بسيطة تتمثَّل في كون المرء يولد مسلمًا فحسب، أو أن يكون متدينًا وتقيًا. وغالبًا ما يقتصر مصطلح «الإسلام السياسي» علىٰ الفئتين الأخيرتين (الأصوليين والأصوليين الجُدد) لأنَّهما يميلان إلىٰ التأكيد علىٰ الطبيعة السياسية للإسلام والانخراط في أنشطة مباشرة مناهضة للدولة.

ويبرز ضمن دوائر فكرية وثقافية معينة ضرب جديد هو «الإسلام الحضاري»، يهدف إلىٰ إدماج الإسلام في منظور أصلاني أو قومي

أو حضاري، حيث تكون السياسة والاقتصاد ذات نزعة تعاونيَّة متداخلة. ويمثِّل هذا التوجُّه العديد من الكُتَّاب أمثال عادل حسين، وطارق البشري وجلال أمين، وقد نضيف إليهم أيضًا بعض الكُتَّاب المسيحيين مثل أنور عبد الملك أو فيكتور سحاب[١].

في باقي أجزاء الكتاب سوف ندرس أيديولوجيات وحركات الإسلام السياسي (أي أيديولوجية الأصوليين والأصوليين الجُدد بالأساس)، والسجالات المضادة التي أثاروها داخل وبين المجتمعات العربية المختلفة.

---

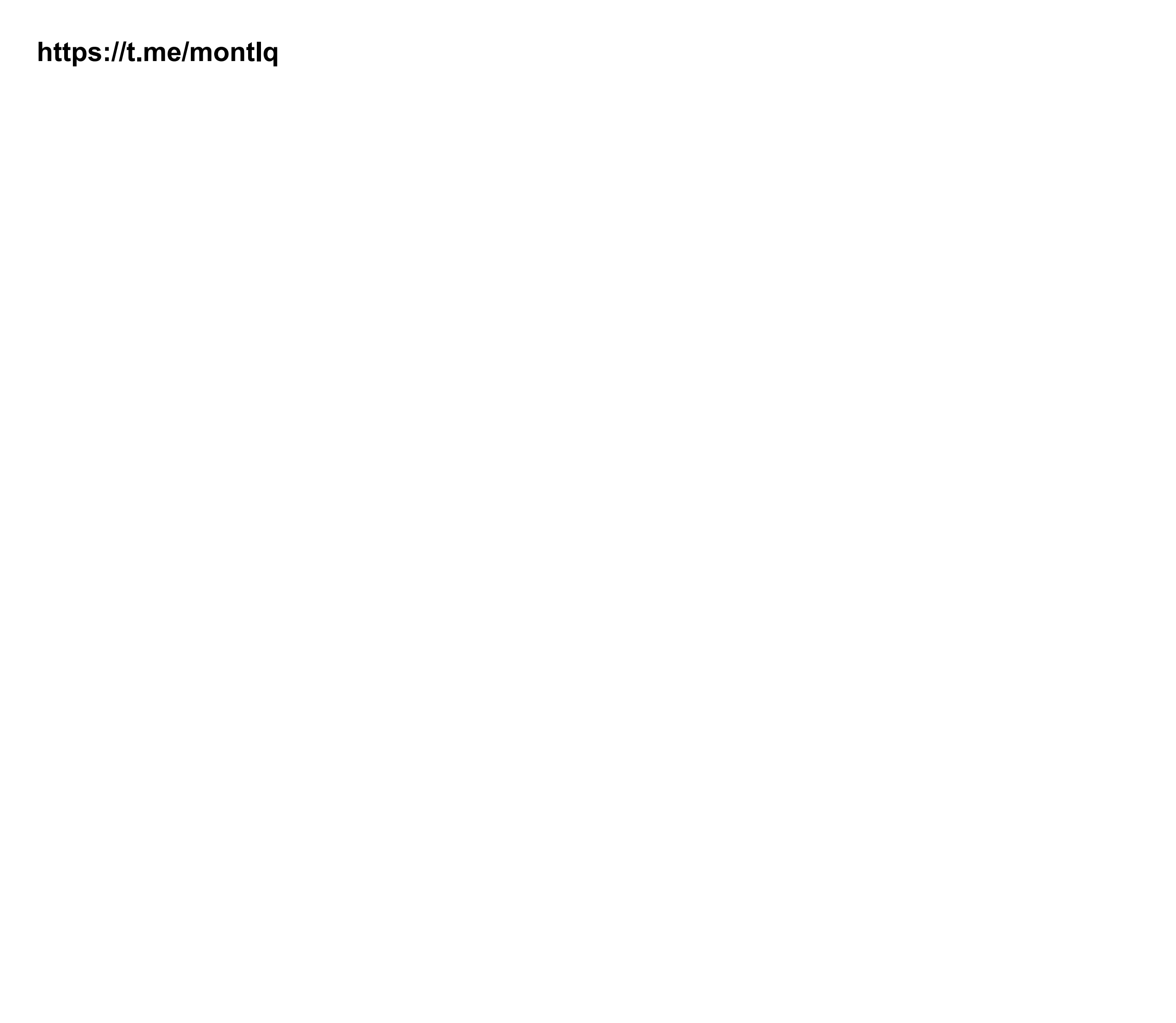
(١) أناقش أطروحات هذه المدرسة الثقافويَّة/التشاركيَّة في كتابي القادم عن الدولة العربية. لكن في الوقت الحاضر، انظر، علىٰ سبيل المثال: عادل حسين (١٩٨٥)، طارق البشري (١٩٨٠)، حسين أمين (١٩٨٥)، أنور عبد الملك (١٩٨٣)، فيكتور سحاب (١٩٨٤). ولمراجعة ونقد لبعض هذه الأطروحات انظر: محمود أمين العالم (١٩٨٦: ١٨٩-٢٥٧)، فاتيكيوتس (١٩٨٧: خاصة الفصلين ٤ و٥)، بيندر (١٩٨٨: خاصة الفصل ٧).

(٤)

الحركات الإسلامية

دراسة بعض الدول

الجُزْءُ الأَوَّلُ



* كيف تتجلىٰ الإسلامويَّة في العديد من البلدان؟ في البداية، يمكن القول إنَّ التمظهرات المختلفة للإسلامويَّة تعتمد إلىٰ حد كبير علىٰ بعض الظروف التاريخية والأوضاع السياسية (راجع هاليداي وألافي، «المقدمة»، ١٩٨٨: ١-٨). فعلىٰ سبيل المثال، من المرجح أن يكون النضال الإسلامي أكثر قوة ضد الأنظمة العلمانية الصريحة من قوته ضد الأنظمة التي تعلن أنَّها إسلامية؛ إذ يكون من الأرجح أن تتخذ المعارضة شكلًا قوميًا أو يساريًا.

*** وهنا يبدو أنَّ نيكي كيدي محقة في رؤيتها أنَّ:**

- «الإسلامويَّة ليست قوية في الدول التي هي في الواقع تقليدية إلىٰ حد كبير ولم تشهد تأثيرًا ثقافيًا غربيًا كبيرًا، رغم قلة هذه الدول بشكل متزايد لا سيما في ظل تأثير التغريب في كل مكان تقريبًا. ربما لا تزال الشعوب في هذه الدول تتبع بعض القوانين الإسلامية، لكنَّ الحركات الجماهيرية المناضلة التي تدعو إلىٰ قيام دولة إسلامية وإنهاء النفوذ الغربي قليلة نسبيًا. (كيدي، ١٩٨٨: ١٦)».

هذه الرؤية ليست مطلقة بأي حال من الأحوال، كما يتبيَّن في الحالة السعودية حيث جرت معارضة إسلامية، شيعية وسُنية طهرانية، وفي إيران حيث عارضت حركة «مجاهدي خلق» اليسارية حكومة الملالي. لكنَّ السياق السياسي بشكل عام منح الحركات الإسلامية طابعها الخاص.

ولذلك: أصبحت المعارضة الإسلامية في أفغانستان وسوريا، حيث أعلنت الحكومات سياسات تقدميَّة، معارضة تقليدانيَّة في توجُّهها، بينما في معارضة السياسات الغربية من شاهِ إيران، والسادات في مصر، وبورقيبة في تونس، كانت لها نزوعات أكثر راديكالية.

ثمة حاجة مُلحة إلىٰ دراسة أكثر تفصيلًا للحركات الإسلامية في مختلف البلدان قبل أن نتمكن من تعميمها أو مقارنتها بالسياقات الاجتماعية التي قد تزدهر فيها، وهذا ما سنحاول القيام به في الصفحات التالية. وقد وقع الاختيار علىٰ فحص ست دول عربية في هذا الفصل وفي الفصل التالي لعدد من الأسباب. بادئ ذي بدء، جميع هذه الدول عربية لأنَّ ظاهرة الإسلام السياسي، كما تمَّ تعريفها في هذا العمل، تتجلىٰ بوضوح أكثر في العالم العربي، إلىٰ جانب الحالة الإيرانية التي سيتم التطرق إليها من حين لآخر.

وإجمالًا: فإنَّها ملاذ لحركات إسلامية مهمَّة، لكن هناك اختلافات كبيرة بينهم. مصر، بالطبع، لديها أقدم حركة إسلامية وأكثرها نفوذًا، محليًا وإقليميًا. فالعديد من الحركات الإسلامية في المشرق والسودان وشمال أفريقيا وحتىٰ الخليج بدأت كأفرع لجماعة الإخوان المسلمين في مصر.

أمَّا سوريا فهي حالة مثيرة للاهتمام بسبب الطابع الخاص الذي أضفاه الانشقاق السنّي/العلوي علىٰ الحركة الإسلامية. ونقدِّم أيضًا المملكة العربية السعودية والأردن كحالات نماذجية للأنظمة الملكية التقليدية التي حاولت دمج وليس فقط التحكم في مؤسساتهم الدينية.

هذا الدمج، بطبيعة الحال، ملحوظ بشكل أكثر في المملكة العربية السعودية مما هو عليه في الأردن. والأردن أيضًا من الدول المثيرة للاهتمام لأنَّه يأوي، بالإضافة إلىٰ جماعة الإخوان المسلمين، حزب التحرير الإسلامي الذي يتمتع بنفوذ كبير في صفوف الفلسطينيين ولديه أتباع في دول أخرىٰ مثل مصر وتونس. وفي تونس، تمثِّل الحركة الإسلامية التونسية استجابة مختلفة ومتحضرة لما تُعدُّ ربما أكثر تجربة مأوربة (Europeanised) في العالم العربي. والسودان أيضًا موضع اهتمام هنا ليس فقط بسبب الدور الرئيس الذي لعبته الحركة الإسلامية مؤخرًا في الحكومة

الفعلية، بل بسبب الضوء الذي تلقيه علىٰ الآثار المترتبة علىٰ إعلان «حكومة إسلامية» في بلد ذي أقلية جوهرية غير مسلمة. ومثل باكستان (وإلىٰ حد ما ليبيا)؛ فإنَّ القضية السودانية توضح أيضًا ما قد تبدو عليه «الحكومة الإسلامية» التي ينشئُها ضباط الجيش في الواقع[1].

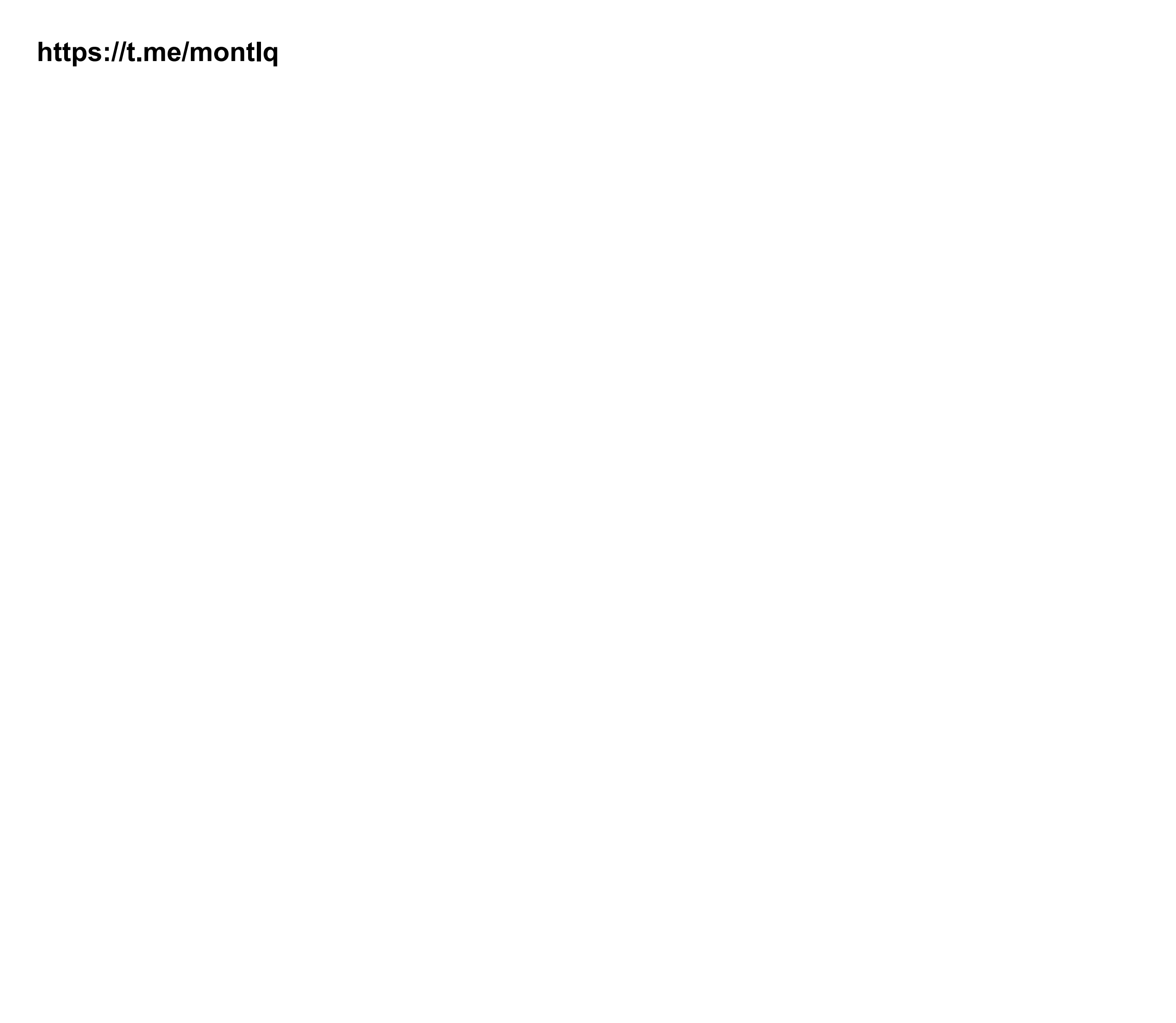
وبطبيعة الحالة هناك حركات إسلامية في دول عربية أخرىٰ لم نتناولها في هذين الفصلين، وقد يكون من المناسب إلقاء نظرة سريعة علىٰ بعض هذه الحركات. وبالإضافة إلىٰ الحالات التي نفحصها في هذا الفصل وفي الفصل التالي، توجد حركات إسلامية سُنية (علىٰ غرار الإخوان المسلمين) في لبنان والعراق والكويت والإمارات واليمن، وفلسطين.

كما أنَّ الحركة الإسلامية الصاعدة في الجزائر والحركات الإسلامية الأصغر في المغرب مستوحاة جزئيًا من الإخوان المسلمين، علىٰ الرغم من وجود جماعة معيَّنة في الجزائر تمثِّل، من بعض النواحي، استمرارًا لمسار المفكر القومي الإسلامي مالك بن نبي. بيدَ أنَّ جماعة «التبليغ والدعوة»، وهي جماعة دعويَّة أكثر من كونها جماعة سياسية، قد استفحلت في الآونة الأخيرة في مصر والخليج وحتىٰ شمال أفريقيا. كما يوجد عدد قليل من الحركات الإسلامية الشيعية في البلدان العربية حيث يعيش الشيعة، وأبرزها لبنان والعراق وبعض دول الخليج (لمزيد من التفاصيل، راجع إيتيان، ١٩٨٧: ٢٤٩-٢٥٢).

ننتقل الآن إلىٰ دراسات الحالة الخاصة بالحركة الإسلامية في ست دول عربية.

---

(١) مقاربة معمّر القذافي للإسلام لافتة للنظر وغير مألوفة. لقد أنكر القذّافي حجيّة السنة النبويّة واعتبر الشريعة الإسلامية مؤلفة من بعض الأشخاص والفرق وأقصىٰ العلماء، وكان يميل إلىٰ تفسير الإسلام بطريقة راديكالية من الناحية الاجتماعية، وقد تبنىٰ بعض الممارسات غير التقليدية (مثل تغيير التقويم الهجري ليبدأ من موت النبي محمد وليس من هجرته إلىٰ المدينة). «الاعتماد الانتقائي علىٰ العلوم، والأنماط الإسلامية، والتفكير الشخصي، كل هذه الأمور تعكس مقاربة القذافي للدين في العقد الثاني من الثورة» (أندرسون، ١٩٨٣: ١٤٤-١٤٥).



الحركة الإسلامية في مصر

* يمكن القول إنَّ الحركة الإسلامية في مصر هي الأقوىٰ في أي بلد عربي، أو ربما بلد مسلم، في الوقت الحاضر. ومن أجل فهم الوضع بشكل صحيح، من المهم إدراك أنَّ الصحوة الإسلامية الأخيرة في مصر هي صحوة متعددة الطبقات. ومن منظور التحليل السياسي، **من المفيد التمييز بين المستويات الأربعة التالية:**

(١) **تزايد التديُّن بين الناس بشكل عام**، كما يتضح في أمور مثل زيادة المشاركة في الصلوات والحج، والاحتشام في اللباس، والاستهلاك العالي للكتب الدينية، وزيادة الطرق الصوفية والجمعيات الخيرية. هذه في الأساس ظاهرة «نفسيَّة» تعود إلىٰ هزيمة عام ١٩٦٧م وتسعىٰ إلىٰ توفير ملاذٍ في كل ما هو روحي وأصيل. إنَّها نفس الظاهرة التي قدَّمت الدعم الشعبي ووفرت الزبائن للشركات الإسلامية (التي يُعتقد أنَّ لديها ما بين ٢ و٣ ملايين من المودعين ورأس مال يُقدَّر بنحو ١٢ مليار جنيه)، ولانتشار شبكة المستشفيات والمدارس ومراكز الرعاية الإسلامية.

(٢) **تزايد النقد الاجتماعي والسياسي من قِبل بعض الدعاة في المساجد.** علىٰ الرغم من أنَّ معظم الدعاة بدأوا حياتهم المهنية في الأزهر باعتباره المؤسسة الدينية التقليدية وغيره من المؤسسات الدينية الرسمية؛ فإنَّ بعضًا من أفضل الخطباء من بينهم أصبحوا نقَّادًا صريحين لسياسات الحكومة منذ سنوات السادات الأخيرة، عندما أدَّت انتهاكاته واعتقاله لعدد منهم إلىٰ زيادة شعبيتهم. ولعل أشهر الدعاة هو الشيخ حافظ سلامة الذي قاد العديد من المظاهرات المطالبة بالتطبيق الفوري للشريعة الإسلامية، والذي دعا أيضًا إلىٰ حرب مقدسة ضد إسرائيل. ومن الدعاة البارزين الآخرين، الذين أصبحت خُطبهم المسجَّلة في الشرائط الصوتية من المواد المفضَّلة لدىٰ عامة الناس، الشيخ عبد الحميد كشك، والشيخ المحلاوي والشيخ المطراوي. وفي فئة مختلفة قليلًا، هناك الشيخ محمد متولي الشعراوي الذي لمع نجمه وذاع صيته علىٰ شاشات التلفاز المصري، والذي علىٰ الرغم من أنَّه لم يتناول القضايا السياسية بشكل مباشر، كانت خُطبه شعبوية وشديدة التعبير، تحمل في طياتها رسائل سياسية جليَّة (منها علىٰ سبيل المثال، مناهضة الاشتراكية، ودعم التمويل الإسلامي، وغير ذلك).

(٣) **ظهور التيار السائد من السلفية/الأصولية الإسلامية.** وقد مثَّلت جماعة الإخوان المسلمين

هذا الاتجاه علىٰ أفضل وجه، أسِّست الجماعة سنة ١٩٢٨م ويمكن الآن اعتبارها أقدم حركة للإسلام السياسي وأكثرها رسوخًا. وقد أُطلِق سراح الأعضاء الذين تعرضوا للقمع والسجن أيَّام الحكم الملكي وفي عهد عبد الناصر والسادات أيضًا، وسُمح لهم بنشر دعوتهم علىٰ أمل إحداث حالة من التوازن مع الناصريين والاشتراكيين. وفي عهد مبارك انخرطوا في السياسة من خلال تحالفات مع الأحزاب السياسية الموجودة آنذاك مثل حزب الوفد سنة ١٩٨٤م وحزب العمل سنة ١٩٨٧م. كان لديهم ستة وثلاثون ممثلًا في البرلمان (تمَّ انتخابهم سنة١٩٨٧م) وانخرطوا في اللعبة السياسية الرسمية دون التخلي كليًا عن الخيارات النضالية. وترأسوا عدة نقابات مهنية (نقابة المحامين ونقابة الأطباء ونقابة المهندسين) وكذلك بعض جمعيات العاملين بالجامعات (جامعة القاهرة وجامعة أسيوط). وكانت نقطة ضعفهم الرئيسة هي الأعمار المتقدمة لمرشدي الجماعة؛ فقد ترشَّح حامد أبو النصر لقيادة الجماعة في عام ١٩٨٦م بسبب الأقدمية. وتمحور نشاطهم الرئيس حول زيادة الضغط علىٰ التشريعات العلمانية القائمة آنذاك والحدِّ منها. كما نشطوا في خلق اقتصاد موازٍ وأنظمة رعاية موازية.

(٤) **الأصوليون الجُدد.** يتألف هذا الاتجاه من جماعات منشقة عن جماعة الإخوان المسلمين، انتشرت في

السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين كرد فعل علىٰ سياسة «الانفتاح» الاقتصادي. يمكن اعتبارهم «الجناح الشاب» لحركة الإسلام السياسي. وتتألف عضويتها أساسًا من طلاب الجامعات أو الخريجين الشباب من الأحياء الحضرية الجديدة في المدن الكبرىٰ أو من البلدات الصغيرة ولكن مع وجود أصول ريفية. يمتلك الأصوليون الجُدد رؤية أيديولوجية نضالية، ويؤمنون بضرورة تحدي النظام القائم بأكمله، ويسيطرون علىٰ معظم اتحادات الطلبة الجامعية، لكنهم حققوا نجاحات أيضًا بين المهنيين والفنيين والضباط. وترىٰ السلطات أنَّه قد يكون هناك ما يصل إلىٰ عشرين منظَّمة من هذا القبيل، مع عضوية مرنة وقابلة للتبادل، **من بينهم حوالي ست منظمات ذات أهمية خاصة:**

(أ) منظمات نضالية صغيرة: تشمل حزب التحرير الإسلامي (شارك في محاولة فاشلة للاستيلاء علىٰ الكلية الفنية العسكرية في عام ١٩٧٤م) وجماعة التكفير والهجرة (تورطت في قتل وزير الأوقاف في عام ١٩٧٧م). وفي عام ١٩٨٦م، تمَّت محاكمة أعضاء في تنظيم «السماوية» لإشعال النار في العديد من نوادي الفيديو والمحلات التجارية. وقد كانت جماعة «الناجون من النار» وراء محاولة اغتيال وزيرين سابقين

لوزارة الداخلية ورئيس تحرير مجلة كبيرة في عام ١٩٨٧م. وكان هناك أيضًا جماعة تُعرف باسم «القطبيون»، وهي فرع من جماعة الإخوان المسلمين تأثَّرت بشكل خاص بتعاليم سيد قطب، وجماعة «الفرماوية»، وهم أتباع الشيخ محمد سالم الفرماوي، الذين انسحبوا من أنواع معيَّنة من العمل والأنشطة وقيل إنَّهم يتبنون اتجاهات شعائرية إلىٰ حد ما، وهناك أيضًا جماعة «التوقف والتبين» الذي يوحي اسمها بأنَّها ذات توجه أخلاقي.

(ب) **جماعة الجهاد**، وهي الأهم بين التنظيمات الصغيرة. ظهرت هذه الجماعة في عام ١٩٧٨م، لتدمج وتستوعب مختلف الفصائل، وهي الجماعة التي خطَّطت ثمَّ نفَّذت عملية اغتيال السادات في أكتوبر عام ١٩٨١م، وهاجمت قوات الشرطة في محافظة أسيوط لعدة أيام بعد ذلك. إنَّها جماعة متشددة تعتقد أنَّ الإسلام ليس مجرد اعتقاد القلب فحسب، بل هو نظام اجتماعي وسياسي كامل ينبغي تطبيقه بالسيف ضد رغبات أي حاكم مخالف. وعلىٰ الرغم من أنَّها قد تكون جماعة غير متجانسة سواء من حيث أيديولوجيتها أو قيادتها؛ فإنَّ جماعة

> الجهاد هي الأكثر فاعلية من الناحية السياسية، وذلك من خلال قيادة المظاهرات وتنظيم المعارض وعقد الندوات، وما إلىٰ ذلك. وغالبًا ما كان أعضاؤها يطبقون أحكام الشريعة بأنفسهم في المحافظات (خاصة في أسيوط والمنيا)، فيمنعون اختلاط الرجال والنساء، ويحظرون بيع الخمر، ويضايقون المواطنين المسيحيين. ويشاركون بنشاط في المناقشات والمناظرات مع الاتجاهات الأخرىٰ بهدف جذب عنصر الشباب بين الإخوان والناصريين والجماعات الأخرىٰ.

لقد أدَّىٰ اغتيال السادات، بطبيعة الحال، إلىٰ إظهار أهمية مثل هذه الجماعات الإسلامية المتطرفة في مصر. في الواقع، هناك الكثير ممن يعتقدون أنَّه إذا لم تقوِّض هذه الجماعات نفسها من خلال اغتيال السادات؛ فإنَّ ثورة إسلامية حقيقية مماثلة في بعض النواحي لثورة إيران كان من الممكن أن تحدث في مصر عاجلًا أم آجلًا. هذه الجماعات الإسلامية السريَّة أصبحت مؤثِّرة للغاية، بعد أن نجحت في اختراق بعض الجمعيات الإسلامية القانونية، بالإضافة إلىٰ ترسيخ وجودها في الجامعات، وضمان دعم بعض الدعاة الكبار واستخدام العديد من المساجد البارزة لنشر أفكارهم والإعداد لأنشطتهم.

وقد ساهم السادات في خلق تلك المشكلة إلىٰ حد كبير. ففي محاولاته لاستخدام سلاح الدين لأغراضه السياسية الخاصة، تمادىٰ وفشل بعد فوات الأوان في إدراك أنَّ الحركة الإسلامية قد اكتسبت كينونةً مستقلةً ومنطقًا خاصًا بها. لقد شجَّعت الحكومة التنظيمات الدينية في بداية

السبعينيات، في محاولة لموازنة التيارات الناصرية والاشتراكية، ودعمتهم السلطات من الناحية التنظيمية والمالية وذلك وفقًا لشهادات من مختلف المسؤولين الأكاديميين (راجع مجلة صباح الخير، العدد ١٣٥٠، ١٩ نوفمبر ١٩٨١). ومع ذلك، بحلول عام ١٩٧٧م، شعرت الجماعات الإسلامية المتشددة بالقوة الكافية لتفعل ما يحلو لها، في البداية عن طريق اضطهاد الطلاب المسيحيين، ثمَّ مضايقة أعضاء هيئة التدريس العلمانيين، ومواجهة السلطات الحكومية في تحدٍ مباشر.

إنَّ النتائج الاجتماعية للسياسات الاقتصادية التي تبنَّاها نظام السادات، لا سيما سياسة الانفتاح، ساعدت في تغذية إحباط وغضب الشباب المتديِّن (راجع الأيوبي، ١٩٨٢: عبد اللطيف، ١٩٧٨: ٣٠-٣١). فمن منظور المتدينين، مثَّل الطريق السريع سيء السمعة قرب الأهرامات، أخلاقيًا واجتماعيًا، كل بذاءات ومجون سياسة الانفتاح، حيث بدَّد «شيوخ النفط» و«محدثو النعمة» أموالهم في أماكن المتعة والخلاعة الموجودة علىٰ طول هذا الطريق السريع وعلىٰ شرب الخمور والفجور! وفي «انتفاضة الخبز» في يناير ١٩٧٧م، شوهد شباب ملتحون (أي أعضاء في الجماعات الإسلامية المتشددة) يشعلون النيران في الملاهي الليلية والكباريهات ويحطِّمون زجاجات الخمور.

وكان الرقص الشرقي وغيره من المحرمات التي تحدث في هذه الملاهي الليلية إثمًا كبيرًا في شهر رمضان. أمَّا الحل الذي طرحته الحكومة لهذا الصراع بين الاعتبارات السياحية والحساسيات الدينية فكان حالة نماذجية لأساليب «التعمية» الخاصة بها. وفي عام ١٩٧٩م، صدر قرار بأنَّ الرقص الشرقي يمكن أن يستمر خلال الشهر الكريم شريطة أن يتضمن أداء بعض الأغاني الدينية بين الأمور المعتادة (جريدة الجمهورية، ١٥ يوليو ١٩٧٩، جريدة الأخبار، ٨ أغسطس ١٩٧٩). من السهل أن نقدِّر إلىٰ أي مدىٰ كان المتدينون غاضبين من مثل هذا الهراء.

في هذه الأوقات، واصل السادات ارتداء القناع الديني، الذي لم يصدّقه المتدينون. **وفي هذا الشأن، كتب حسن حنفي ساخرًا:**

- «أُطلق علىٰ السادات لقب «الرئيس المؤمن»، ودائمًا ما كان يُنادىٰ باسمه الأول، محمد. يظهر في وسائل الإعلام بجلابيته البيضاء، وهو ذاهب إلىٰ المسجد أو خارج منه، مع سبحة في إحدىٰ يديه، وعصا في الأخرىٰ، وزبيبة الصلاة علىٰ جبهته ... يتمتم في الصلاة، يغلق عينيه ويُظهر علامات الخشوع والقنوت. يبدأ خطبه بعبارة «باسم الله»، وينهيها بآيات قرآنية تدل علىٰ التواضع وطلب المغفرة». (حنفي، ١٩٨٢: ٦٣).

من الواضح أنَّ السادات، رُغم إيمانه بأنَّ هذه الصورة المصطنعة للورع والتديُّن أثارت إعجاب الشعب، فإنه خسر شعبيته تدريجيًا، وفشل في إدراك أنَّه بالنسبة إلىٰ الشبان الإسلاميين لم تكن هذه التأثيرات لتغطي علىٰ الأزمة الاقتصادية وانتشار البطالة، والنزعة الاستهلاكية المتطرفة والفساد الصارخ، والخنوع غير المبرر للإسرائيليين والأمريكان. بيدَ أنَّه أفاق علىٰ الخطر المحتمل للجماعات الإسلامية المتشددة في منتصف عام ١٩٨١م فقط. ففي شهر سبتمبر من نفس العام، ردَّ في خطوة استباقية بحملة اعتقالات واسعة شملت أكثر من ١٥٠٠ شخص (معظمهم من الأصوليين الجُدد علىٰ الرغم من اعتقال العديد من المعارضين العلمانيين من جميع الأطياف السياسية كذلك)، وهدَّد أنَّه إذا لم يوقف الأصوليون أفعالهم، سيعتقل خمسة آلاف آخرين. وبدورهم حاول بعض أعضاء الجماعات الإسلامية المتشددة منع أي إجراء آخر من قِبل السادات، وبقيادة شاب اعتُقل شقيقه في تلك الحملة، شرعوا في اغتيال الرئيس بعد أقل من شهر. وبعد مرور بضعة أيام علىٰ حادثة الاغتيال،

كانت هناك مواجهات مُسلَّحة متفرقة وعنيفة في بعض الحالات مع أعضاء الجماعات الإسلامية المتشددة الأخرىٰ، في ظل شروع الحكومة في اعتقال الآلاف من الأعضاء المشتبه بهم والمتعاطفين معهم، وعمَّت البلاد حالة من الخوف الحقيقي بشأن ما قد يفعلونه بعد ذلك.

وبعد وصول الرئيس حسني مبارك إلىٰ السلطة، هدأ الوضع إلىٰ حد ما، ولكن منذ منتصف الثمانينيات انتشرت الاضطرابات الدينية والطائفية مرة أخرىٰ. وبالرغم من أنَّ الجماعات المتطرفة كانت لا تزال صغيرة للغاية لدرجة أنَها لا تمثِّل تهديدًا خطيرًا للنظام، فلا أحد كان علىٰ يقين مما قد يحدث في المستقبل (الأيوبي، ١٩٨٨: ٦٠-٦٣).

قد يكون من المفيد في هذه المرحلة أن نفكر بشيء من التفصيل في بعض سِمات هذه الجماعات الإسلامية السريَّة. معظم هذه الجماعات لديها جذور فلسفية أو تنظيمية نمت بشكل أو بآخر بمعزل عن غيرها من التنظيمات الإسلامية القديمة، وخاصة جماعة الإخوان المسلمين، وجماعة «شباب محمد» الأكثر تطرفًا. وهناك جماعة «التكفير والهجرة» التي تُعدُّ واحدة من أكثر الجماعات الأصولية الجديدة انتشارًا، والتي وُجه لها اتهام قتل السادات في بادئ الأمر. وهناك جماعة أخرىٰ، أكثر أهمية في الوقت الراهن، وهي جماعة «الجهاد»، وقد أُدين بعض أعضائها بالفعل، وأُعدِموا في قضية اغتيال السادات عام ١٩٨١م (راجع الأسواني، ١٩٨٥).

ويعتقد البعض أنَّ البدايات المبكرة لهذه الفروع الجديدة للجماعات الإسلامية القديمة تعود إلىٰ عام ١٩٦٥م، حينما اعتُقل شباب الإخوان المسلمين في تلك السنة لاتهامهم بتدبير مؤامرة ضد حكومة الرئيس عبد الناصر، وتعرَّضوا لأشد أنواع التعذيب. أدَّىٰ هذا إلىٰ تمرد في معسكر الاعتقال في مايو سنة ١٩٦٧م والذي أفضىٰ بدوره إلىٰ الحبس الانفرادي للعناصر الشابة والأكثر تمردًا. وبعد أن أتيحت لهم الفرصة لإجراء مناقشة

مكثفة حول الشؤون الدينية والسياسية، بدأوا من افتراض أنَّ الحُكَّام الذين عذَّبوا الناس لمجرد إيمانهم الصادق بدينهم لا يمكن أن يكونوا مسلمين حقيقيين حتىٰ لو كانوا مسلمين اسمًا فقط. ومن هذا المنظور، ظهر مفهوم التكفير، أي أن نحكم علىٰ شخص ما بأنَّه كافر، بعد التأثُّر الشديد بكتاب سيد قطب «معالم في الطريق». وبعد عامين من نشر هذا الكتاب، أُعدِم قطب مع قادة آخرين من جماعة الإخوان المسلمين في عام ١٩٦٦م (انظر الفصل ٦).

وفي عام ١٩٦٧م، تعرَّضت الدول العربية لهزيمة مُذلة علىٰ أيدي الإسرائيليين في حرب الأيَّام الستة. وقد رأىٰ المعتقلون هذه الهزيمة علىٰ أنَّها مؤشر علىٰ الفساد الكامل للأنظمة العربية التي تنطبق عليها آية ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْۚ﴾ [التوبة: ٦٧]. وقد وصف موظف قانوني اطلع علىٰ ملفات قضية جماعة التكفير والهجرة معتقداتهم، فقال: «شعروا أنَّ الحل هو العمل من أجل مجتمع إسلامي حقيقي ومحاربة أي شخص قد يقف في طريقهم». ومع ذلك، أدَّت المداولات حول كيفية تحقيق ذلك إلىٰ ظهور اتجاهين علىٰ الأقل. اعتقدت إحدىٰ الجماعات أنَّ الوضع لم يحن بعد لتغيير جذري. لقد فكروا من منظور مرحليٍّ، وأطلقوا علىٰ حركتهم اسم «الحركة بالمفهوم»، بمعنىٰ أنهم لن يعلنوا رفضهم التام للمجتمع رغم أنَّهم يدركون ذلك في قرارة أنفسهم. وبالتالي فإنهم سيفصلون أنفسهم عن المجتمع عاطفيًا فقط، بينما يستمرون في التفاعل معه ماديًا. وخلال المرحلة المتوسطة بين هذا وذاك، عملوا من أجل ترسيخ آيات القرآن المكية، وبعد ذلك، ومع ازدياد قوة الإسلام في مصر، سرعان ما بدأوا في تطبيق المزيد من الآيات المدنية (راجع توفيق، ١٩٧٧: ١٦٣-١٨٧).

الاتجاه الآخر، وهم الذين يطلقون علىٰ أنفسهم اسم «جماعة المؤمنين»، وقد اختاروا اتخاذ إجراء فوري ومواجهات مفتوحة، باستخدام استراتيجية التراجع من أجل العودة مرة أخرىٰ (مقلدين لما فعله النبي محمد حينما هاجر

إلىٰ المدينة المنورة في عام ٦٢٢ م). ولذلك كان عليهم الهجرة إلىٰ مكان ما في الصحراء أو جبال مصر أو الجزيرة العربية استعدادًا للعودة المظفرة، في ظلِّ الولاء المطلق وغير المشروط لإمامهم (الزعيم والمرشد)، واتباع قواعد صارمة تغطي جميع تفاصيل الحياة والسلوكيات (مثل طريقة الشرب أو حتىٰ دخول الخلاء).

وإذا ما أخفقوا في الهجرة الفعلية، كانوا يقاطعون جميع مناحي النظام القائم داخل المجتمع -التوظيف والتعليم والخدمة العسكرية وما إلىٰ ذلك- فضلًا عن المنظمات والمؤسسات السياسية والتمثيلية السائدة. ويعتمدون في معتقداتهم وممارستهم الدينية بشكل كامل علىٰ المنابع الأولىٰ، القرآن والسنة، لأنَّهم يرون أنَّ القرآن لا يحتاج إلىٰ تفسير، ومن ثمَّ يمكن أن تؤخذ الأحكام منه ومن السُنة النبوية مباشرة، وقالوا في ذلك: «مَن اعتقد أن كلام الله ورسوله يحتاج إلىٰ شرح فقد كفر لأنَّه اعتقد بأنَّ كلام البشر أبين وأوضح من كلام الله»، ولأنَّ «أول كفر وقع في هذه الأمة هو كفر التقليد أو ترك الهدىٰ -الاجتهاد فيه- إلىٰ التقليد» (أعضاء من جماعة التكفير والهجرة في مناقشة دينية نُشِرت في مجلة «اللواء الإسلامي»، العدد ٢١، ١٧ يونيو ١٩٨٢). وبالتالي فإنَّ هذه الجماعة متطرفة للغاية ومناهضة بشدة للتقليد.

بعد العديد من السجالات والخلافات، آلت قيادة هذه الجماعة إلىٰ شكري مصطفىٰ، وهو شاب وُلِدَ في صعيد مصر بمدينة أسيوط، وكان طالبًا في كلية الزراعة. في أحد أبحاثه، كتب أنَّ المجتمع كله كافر، وأنَّه بحاجة إلىٰ قائد خاص يقود مجموعة خاصة من المؤمنين نحو تأسيس مجتمع إسلامي حقيقي (توفيق، ١٩٧٧: ١٧٠). تُظهر رسالته، التي تعكس أفكار سيد قطب، الرفض التام للنظام القائم آنذاك، لكنها تشدِّد أيضًا علىٰ دور زعيم ديني (مع إيحاء غامض لظهور المهدي المنتظر) الذي سيأتي لإنقاذ شعبه. كان شكري شابًا وسيمًا ذا شعر طويل وعينين ثاقبتين، وشخصية جذابة وربما استبدادية.

كانت حركته منظَّمة بشدة في وحدات صغيرة متخصصة تشبه الخلية تُسمىٰ «مجموعات»، إلىٰ جانب جماعات «الدعوة»، وجماعات «الإعاشة»، بالإضافة إلىٰ وحدات للتدريب علىٰ الأسلحة والاستخبارات، وغير ذلك. ومع ذلك، كانت الجماعة تستند بشكل رئيس إلىٰ «البيعة» والانضباط الداخلي القوي والعقاب الشديد للمنشقين عنها. كما أنَّها كانت الجماعة الأصولية الجديدة الوحيدة التي شملت عددًا كبيرًا نسبيًا من الفتيات (مع شائعات بوجود علاقات اجتماعية شبه مشتركة داخل الجماعة).

وعلىٰ الرغم من أنَّ الحكومة اكتشفت جماعة التكفير والهجرة في عام ١٩٧٣م، لم تصل الجماعة إلىٰ مرحلة الصراع الصريح مع السلطات إلَّا عندما اختطف أعضاؤها وزيرًا سابقًا للأوقاف كرهينة لإطلاق سراح بعض رفاقهم المعتقلين، وقد قتلوه في النهاية. وفي أعقاب محاكمتهم، أُعدِم إمامهم وثلاثة من القادة الآخرين، بينما سُجِن ستة وثلاثون شخصًا من أصل ٢٠٤ أشخاص تمت محاكمتهم. غيرَ أنَّ الباقين، إضافة إلىٰ المئات من المؤيدين والمتعاطفين معهم، ظلّوا طلقاء، والعديد منهم أُعيد اعتقاله قبل وقت قصير من اغتيال السادات مباشرة.

وأعلنت الحكومة أنَّ الجماعة المتهمة باغتيال السادات هي جماعة «الجهاد»، وهي الجماعة التي تمَّ الكشف عنها لأول مرة في عام ١٩٧٨م عندما تورط بعض أعضائها في أعمال تخريبية شملت الهجوم علىٰ بيوت الأقباط. وفي مارس عام ١٩٨٢م، حُكِمَ بالإعدام علىٰ خمسة أشخاص (بقيادة خالد الإسلامبولي) كانوا رهن الاعتقال بتهمة اغتيال السادات، وحُكِمَ بالسجن علىٰ سبعة عشر آخرين.

ثمَّ مرَّت فترة طويلة قبيل تقديم ٣٠٢ من أعضاء جماعة «الجهاد» للمحاكمة وحُكِمَ عليهم في مارس عام ١٩٨٤م. ومن بين هؤلاء، أُخلي سبيل ١٩٢ منهم، وحُكِمَ علىٰ ١٠ من زعماء الجماعة بالسجن مدىٰ الحياة، وحُكِمَ

علىٰ الباقين بالسجن لمدد تتراوح بين عامين وخمسة عشر عامًا. (راجع حمودة، ١٩٨٥).

بَدت جماعة «الجهاد»، باعتبارها تنظيمًا دينيًا، أقل تركيزًا من جماعة «التكفير والهجرة» علىٰ عبادة شخصية القائد، وكانت أكثر توجُّهًا نحو العمل المنظَّم، وبدلًا من الانسحاب من المجتمع المعاصر، اهتمت أكثر بالتسلل إلىٰ المؤسسات الحكومية والعسكرية، وبالمواجهة مع الدولة المصرية. أمَّا علىٰ الصعيد الداخلي، قامت الجماعة علىٰ نوع من «المركزية الديمقراطية»، وعلىٰ مسؤولي التنظيم. فعلىٰ المستوىٰ المركزي، كان لدىٰ التنظيم «مجلس علماء» و«مجلس شورىٰ»، بالإضافة إلىٰ ثلاث لجان: اللجنة العسكرية واللجنة المالية، واللجنة الشرعية. وعلىٰ مستوىٰ أقل، يُعتقد أنَّه كان هناك لجان ثورية ومجموعات خاصة بالمساجد، بالإضافة إلىٰ فرق جيدة التسليح تشكَّلت من عناصر من الطلاب والعمَّال المهرة (جريدة مايو، ٢ نوفمبر ١٩٨١).

وبالرغم من أنَّ أعضاء جماعة «الجهاد» ليسوا متشددين مثل أعضاء جماعة «التكفير والهجرة»؛ فإنَّهم يعتقدون أيضًا أنَّ مَن لا يلتزم بأحكام الشريعة فهو كافر مستحل الدم. وقد لاحظت المؤسسة الدينية أنَّه من خلال مساواة الجهاد بمعنىٰ «الحرب المقدسة» (علىٰ الرغم من أنَّ في الواقع هذا ليس المعنىٰ اللغوي ولا الديني لكلمة الجهاد)، يبدو أن هذه الجماعة تأثَّرت إلىٰ حد كبير بمفهوم الجهاد عند الخوارج والمستشرقين. ثمة اختلاف آخر بين الجماعتين؛ وهو أنَّه بينما تؤمن جماعة «التكفير والهجرة» بمراحل النضال، تؤمن جماعة «الجهاد» بمستويات النضال التي تقرِّر مكانة كل إنسان عند الله. إنهم يعتبرون أنَّ الروح الجهادية هي عامل أكثر أهمية للإسلام من التعلُّم والتعليم، وكأن لسان حالهم يقول: «ما الذي فعله علماء الأزهر عندما دنَّس جنود نابليون أرض مصر الإسلامية؟». تجسَّدت هذه الأفكار في كتاب «الفريضة الغائبة»، الذي يُعدُّ الأساس الفكري الأول لتنظيم الجهاد، من تأليف الشيخ

محمد عبد السلام فرج الذي تأثَّر بتعاليم ابن تيمية بشكل كبير (راجع جريدة الأهرام، ٨ ديسمبر ١٩٨١).

تؤكِّد كلتا الجماعتين، بطريقتهما الخاصة، علىٰ مجموعة محدودة من العناصر الأساسية التي يتم سردها كأسطورة وعرضها كحالة مثالية كانت موجودة من قبل. ومع ذلك، من خلال الاستعاضة عن طبيعة الأزمة الاجتماعية القائمة آنذاك بمستوىٰ من الطوباويَّة، ربما ساعدوا - كما جادل مايكل جيلسنان - في إبطال الطاقات التي أطلقوها، وإبعاد المصريين عن فهم العوامل التي تحدِّد ظروف مجتمعهم. ففي البداية، كانت هذه الجماعات مفيدة من الناحية التعبويَّة للدولة المصرية كقوة فاعلة لمواجهة الجماعات اليسارية. ولكن مع اكتشاف الدولة المصرية لماهية تلك الجماعات، لا سيما مع جماعة «الجهاد» العدوانية إلىٰ حد ما؛ فإنَّ هذه الرمزية واللغة الدينية أضحت بسهولة هي اللغة التي عبَّرت بها البرجوازية الصغيرة والطبقات الدنيا ليس فقط عن استيائهم من الفساد، والانحطاط وعدم المساواة، ولكن أيضًا عن خصومتهم تجاه آلة الدولة نفسها التي جسَّدت هذه الشرور (جيلسنان، ١٩٨٢: ٢٢٥-٢٢٦).

وبالرغم من غياب القيادة الشخصية المهيمنة في جماعة «الجهاد»، بيدَ أنَّ عبود الزمر، ضابط الجيش الشاب، لعب دورًا تنظيميًا هامًا. لقد اعتقد الزمر أنَّه يتعيَّن علىٰ الجماعة تأجيل العمل السياسي لبضع سنوات إلىٰ أن تقوم ثورة إسلامية يمكنها الاعتماد علىٰ الدعم الشعبي الذي سوف يمكِّنها من النجاح علىٰ غرار الثورة الإيرانية. ثمة شخصية مهمة أخرىٰ هو الشيخ الضرير عمر عبد الرحمن، أستاذ كلية أصول الدين في أسيوط. ترجع أهمية عبد الرحمن إلىٰ تعليمه الديني وأنَّه كان أحد الأشخاص القلائل في منتصف العمر بين قادة الأصوليين الجُدد. وقد ذكرت السلطات المصرية أنَّه أصدر فتاوىٰ للجماعة تُجيز بعض الأعمال مثل سرقة أموال النصارىٰ.

من الناحية الأيديولوجية، تتشارك كل هذه الجماعات في فكرتين جوهريتين: الإيمان بعدم فصل الدين عن السياسة، وضرورة التطبيق العاجل للشريعة، بالقوة إذا كان ذلك مناسبًا. وفيما يتعلق بالشئون الخارجية، فإنهم يميلون إلىٰ مشاركة الأصوليين السابقين إيمانهم بأنَّ المسلمين يواجهون مؤامرة واسعة النطاق من «الملحدين» (أي الشيوعيين)، و«الصليبيين» (أي المسيحيين)، و«الصهاينة» (أي اليهود) (راجع رزق، ١٩٨١: ١٦-١٧).

غيّر أنّه من اللافت للنظر، فيما يخص أيديولوجية الجماعات الإسلامية المتشددة، أن نلاحظ أنّه بالرغم من المعرفة الواسعة للعديد من أعضائها، يبدو أنَّ البعض لديهم معرفة سطحية إلىٰ حد ما بأدق تعاليم الإسلام. كما أنَّهم لم يتمكَّنوا من استقطاب العديد من حاملي الشهادات الجامعية أو طلاب الكليات الدينية. فالشيخ عمر عبد الرحمن يحاجج بأنَّ معظم أعضاء جماعة «التكفير والهجرة» لا يحفظون القرآن، ولا يعرفون قواعد النحو، وغالبًا ما يُخطئون حتىٰ في أسماء الكتب التي يقيموا عليها حُججهم (جريدة المصور، العدد رقم ٣٠١٣، ٩ يوليو ١٩٨٢).

يشير هذا الضعف المعرفي والديني إلىٰ أنَّ عقيدتهم -مهما كانت مهمَّة- ربما ليست هي الأهم أو الأكثر تعبيرًا عن مختلف جوانب الحركات الإسلامية المتشددة. وقد كشفت التقارير المتاحة عن المحاكمات (علىٰ افتراض أنَّه لم يتم تحريفها من جميع النواحي)، أنَّ أعضاء هذه الجماعات ليسوا علىٰ دراية كافية بالمسائل الدقيقة في الدين. لذلك من الممكن أن يكون هناك عدد قليل منهم قد انضم إلىٰ الحركات المختلفة لأسباب مذهبية بالأساس. وإذا أضفنا إلىٰ هذا العامل تحليلًا للخلفية الاجتماعية الاقتصادية لهؤلاء الأفراد، يمكن القول بأنَّ معظم الأعضاء ينضمون لأسباب اجتماعية ونفسية، لا لأسباب أيديولوجية ودينية. سننظر هنا ونقارن بين جماعتين من المنضمين للحركات الإسلامية، جماعة في منتصف الخمسينيات، وجماعة في أواخر السبعينيات والثمانينيات.

كان الإخوان المسلمون الذين تمَّ تقديمهم للمحاكمات قبيل فترة الخمسينيات من الموظفين المدنيين والمدرسين والعمَّال ذوي الياقات البيضاء والتجَّار الصغار ورجال الأعمال، والحرفيين، وبالطبع الطلاب. في قائمة الإخوان «المطلوبين للعدالة» التي نشرتها الحكومة المصرية في عام ١٩٥٤م، كانت المهن الشائعة هي الموظفين المدنيين والمعلمين والعمَّال والحرفيين والمهنيين وعدد قليل من ضباط الشرطة والجيش، وكذلك الطلاب، إلىٰ جانب عدد لا يستهان به من العاطلين عن العمل. المئات من الذين حُوكموا بين عامي ١٩٥٤ و١٩٥٥ جاءوا من نفس الفئة من المهن.

لقد مثَّل الإخوان عمومًا أجزاءً معيَّنة من الطبقة الوسطىٰ الدنيا التي شملت الموظفين حديثي التمدُّن من جهة، والحرفيين والفنيين المهرة من جهة أخرىٰ. وقد أبدىٰ رئيس محكمة الشعب الذي حكم علىٰ أعضاء «الجهاز السري» للإخوان المسلمين سخريته من خلفيتهم الاجتماعية قائلًا: «يعني الحمد لله كل الجهاز السري خردواتية، وسمكرية وموظفين في الدرجات الصغيرة. مالقتش مهندس ولا واحد مدير إدارة!» (رمضان، ١٩٨٢: ٥٣).

يعيش عدد قليل جدًا من الأعضاء المهمين داخل الجماعة في المناطق الريفية. وقد أظهرت قائمة بمجلسهم الاستشاري في عام ١٩٥٣م أنَّه من بين أعضاء عام ١٩٥٠م، كان جميعهم باستثناء اثنين وعشرين منهم ينتمون إلىٰ طبقة الأفندية.

وكانت القيادة العليا المكونة من اثني عشر عضوًا من مستوىٰ تعليمي وثقافي وربما اجتماعي عالٍ. ولكن حتىٰ بين الأتباع والمتعاطفين بشكل عام الذين حضروا الاجتماعات المسائية للجماعة في بداية الخمسينيات، كان الأشخاص الذين يرتدون «الجلابية» يمثِّلون الأقلية (ميتشل، ١٩٦٩: ٣٢٨-٣٢٩).

لقد أظهر أفراد الجماعات الإسلامية المتشددة في السبعينيات والثمانينيات جوانب معبِّرة للغاية (الأيوبي، ١٩٨٠؛ سعد الدين إبراهيم،

١٩٨٠)، تنعكس في الخصائص التالية. فيما يخص العمر، تراوح عمر القادة بين العشرينيات وبداية الثلاثينيات، وتراوح عمر الأعضاء بين أواخر سن المراهقة وبداية العشرينيات. وفيما يخص التعليم، كان معظمهم من خريجي الجامعات أو الطلاب، وخاصة في الجامعات العلمية. أمَّا فيما يخص الخلفية الاجتماعية والاقتصادية، فقد كانوا ينتمون إلىٰ الطبقة الوسطىٰ الدنيا (أو الطبقة الوسطىٰ)، والأعضاء العاملون منهم كانوا من فئات مختلفة مثل المعلمين والموظفين المدنيين وضباط الجيش والشرطة والمهندسين والأطباء وأصحاب المتاجر والفنيين. ومن الناحية الجغرافية، كان معظم أعضاء الجماعة يعيشون في المدينة ولكن مع خلفية ريفية، مع وجود نسبة كبيرة منهم نشأت في صعيد مصر وليس في منطقة الدلتا.

من داخل قيادة الجماعات الإسلامية المتشددة، يعكس الأمراء الأربعة عشر الذين أُعتُقِلوا في سبتمبر سنة ١٩٨١م بعض السِمات اللافتة للنظر. كان متوسط أعمارهم ٢٨ سنة، باستثناء واحد منهم فقط كان في سن الخمسين. وُلِدَ معظمهم في الريف ولكنهم نشطوا في المدن. وُلِدَ ٩ منهم في صعيد مصر، و٣ في الدلتا، وواحد فقط في القاهرة، بينما وُلِدَ واحد في القاهرة وتربَّىٰ في صعيد مصر. كان ٤ منهم أطباء، و٤ موظفين مدنيين، و٣ مدرسين، وموظف من ذوي الياقات البيضاء، وعامل فني واحد، وطالب في كلية العلوم (جمعتُ هذه الأرقام من جريدة الأهرام، ٧ سبتمبر ١٩٨١).

ويوضح عامل السن أنَّ هذه ثورة شبابية بامتياز، تعكس فجوة جيلية حقيقية ومزاجًا عميقًا من الإحباط وخيبة الأمل. ويشير العامل الريفي والحضري إلىٰ أزمة تنموية وإلىٰ التوترات والضغوط التي وضعتها الهجرة الأخيرة علىٰ المدن المتدهورة التي تعاني من مشكلات خطيرة ومتفاقمة (لمزيد من التفاصيل انظر الفصل السابع). في الواقع، إنَّ أنشطة الأصوليين الجُدد أكثر تجليًا في المدن الثلاث الرئيسة في مصر -القاهرة والإسكندرية وأسيوط- حيث تؤدي كثافة وحجم الأعمال والتجارة إلىٰ العديد من الممارسات التي

يمكن أن يُعرِّفها هؤلاء الأشخاص بسهولة كفساد أخلاقي، وحيث يزيد وجود الأقليات المسيحية من احتمالات بدء صراعات طائفية وإثارة النزاعات والاضطرابات[1].

وتشير التركيبة المهنية لقيادة تلك الجماعات إلىٰ أنَّ هذه ليست مجرد حركات تقليدية تشبه حركات الفلاحين، ولكنها حركات نضالية (علىٰ الرغم من أنها شبه فاشية وليست يسارية) للبرجوازية الصغيرة.

وهناك نسبة كبيرة من طلاب الجامعات (خاصة الجامعات العلمية) بين أعضاء تلك الجماعات، وبالتالي فإنَّ انتماءهم إلىٰ هذه الجماعات قد يعكس قلقهم من آفاق التطور المهني؛ لأنَّ البطالة التي يعاني منها المتعلمون أصبحت مشكلة خطيرة بشكل متزايد في ظل تأثير سياسات التحرير الاقتصادي المتبعة في فترة السبعينيات. كما أنَّ نسبة طلاب الجامعات العلمية أكبر؛ لأنَّ الكليات العلمية تميل إلىٰ تجنيد الأعضاء مما يُعرف في مصر باسم «كليات القمة»، ومن ثَمَّ فإن توقعاتهم ستكون أعلىٰ ونتيجة لذلك ستخيب آمالهم بشكل أكثر حدة بسبب البطالة.

بعد اغتيال السادات، أوضحت سياسة الحكومة في الاستمرار في محاصرة وتصنيف أعضاء الجماعات الإسلامية المتشددة، والعدد المتزايد

---

(١) إنَّ مدينة أسيوط التي تقع في البيئة الصحراوية القاسية في صعيد مصر لها أهمية خاصة في هذا الصدد؛ فزعيم جماعة التكفير وعدد من قادة الجهاد جاءوا من تلك المدينة. وقد شهدت المدينة بعض المواجهات الدموية المسلَّحة بين الجماعات الإسلامية الجهادية وقوات الأمن في أعقاب اغتيال السادات. المسيحيون مهمون من الناحية العددية، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر كانوا في تصاعد اقتصادي أدىٰ إلىٰ خلق موقف من شأنه إثارة ردود أفعال فاشيَّة في أوقات الأزمات الاجتماعية والاقتصادية. توجد العديد من المؤسسات التعليمية الإسلامية القوية، وعلاوة علىٰ ذلك، فقد عهد السادات بمحافظة أسيوط إلىٰ محافظ معروف بتعاطفه مع الإخوان المسلمين وآرائه المعادية للمسيحيين، يُقال إنَّه قدَّم دعمًا كبيرًا لأنشطة الجماعات الإسلامية الجهادية. لمزيد من التفاصيل انظر الدراسة الخاصة بمدينة أسيوط في الفصل ٧.

من الدراسات التي دارت حول خلفيتهم الاجتماعية والاقتصادية، كل هذه العوامل أوضحت العلاقة بين زيادة أعضاء هذه الجماعات من جهة، والجوانب التي قد يُطلق عليها «الأزمة الحضرية» من جهة أخرىٰ. (لمزيد من التفاصيل انظر الفصل ٧).

أكَّد حميد أنصاري (١٩٨٤ أ) مستعينًا بقائمة الحكومة المصرية المؤلفة من ٣٠٢ شخصًا المتهمين بالانتماء إلىٰ جماعة «الجهاد» والتنظيمات التابعة لها (التي نُشِرت في الصحافة المصرية في ٩ مايو ١٩٨٢)، أنَّ معظمهم قد جاء بالفعل من مناطق مهمَّشة حيث كانت الظروف المعيشية قاسية وكان وجود الحكومة ضعيفًا نسبيًا (ومن هنا، علىٰ سبيل المثال، ازداد عدد المساجد الأهلية - الخاصة - علىٰ حساب مساجد الأوقاف في هذه المناطق).

جاء العديد من الأعضاء الفاعلين من منطقة مصر العليا غير المتطورة. وبين أقاليم مصر، مثَّلت القاهرة الكبرىٰ أعلىٰ نسبة من الأعضاء (٢٦,١ بالمائة)، تليها محافظة الجيزة المجاورة (٢٣,٩ بالمائة)، وفي كلتا المحافظتين، كان تجنيد أعضاء جُدد أقوىٰ بشكل واضح في الأحياء التي اتسمت بالهجرة الريفية والمساكن العشوائية. (مثل المطرية وروض الفرج والساحل وبولاق الدكرور، وغيرهم). وعلىٰ النقيض من ذلك، لم يتم العثور علىٰ أي دليل علىٰ وجود أعضاء بارزين تابعين للجماعات المتشددة في المجتمعات القديمة والمستقرة في الأحياء الشعبية مثل القاهرة القديمة أو السيدة زينب.

أمَّا في المنطقة الشمالية للقاهرة الكبرىٰ وقطاعها الشمالي الغربي، كان الحدث الأكثر زعزعة للاستقرار هو تدفق العديد من العائلات التي تمَّ إجلاؤها بالقوة من وسط القاهرة لإفساح المجال لبناء الفنادق والمراكز السياحية الفاخرة. وقد استقروا في الزاوية الحمراء، مسرح أحداث الفتنة الطائفية في يونيو عام ١٩٨١م، وفي حي عين شمس بالقرب من المجمع السكني الذي

عاشت فيه شقيقة خالد الإسلامبولي، وحيث التقىٰ بعض قادة الجماعة للتخطيط لاغتيال السادات (أنصاري، ١٩٨٤ أ: ١٣٠-١٣٦).

وفيما يخص الناحية الاجتماعية والاقتصادية، ينتمي الجهاديون الفاعلون في معظمهم إلىٰ شريحة معيَّنة من الطبقات الوسطىٰ الدنيا المتواضعة اقتصاديًا ولكنها تتميَّز بمعدلات مرتفعة نسبيًا في الأمية والحراك والوعي السياسي. ولما كان المجاهدون المتعلمون الذين هيمنوا علىٰ قيادة جماعة «الجهاد» في فترة السبعينيات قريبين من أصولهم الريفية، فقد تمكَّنوا في بداية الثمانينيات -وبمساعدة شبكات القرابة- من التسلل إلىٰ صفوف الطبقات الوسطىٰ الدنيا وتجنيد عناصر مهمَّة من بين هذه الشرائح المختلفة من السكان مثل الحرفيين والمهنيين والموظفين (أي جماعة مماثلة لأتباع الإخوان). وهكذا، إذا كان بوسعنا وصف جماعة «التكفير والهجرة» بأنها تنظيم لا مركزي متطرف؛ فإنَّ جماعة «الجهاد» تبدو أكثر تأصلًا في الخريطة الاجتماعية والشعبية لمصر.

ويوسِّع جيل كيبل دائرة الجدل المتعلق بالخلفية الجغرافية وكذا الخلفية الاجتماعية للمجاهدين، محللًا نفس القائمة الرسمية المؤلفة من ٣٠٢ شخصًا المتهمين بالانتماء إلىٰ جماعة «الجهاد» (وكذلك عينات أصغر في وقت سابق). بيدَ أنَّ جماعة «الجهاد» لها محورين مهمَّين، أحدهما في المدن الكبرىٰ (مثل القاهرة، والجيزة، وعدد قليل من مدن الدلتا الصغيرة)، والآخر في صعيد مصر، مكثَّف بشكل خاص في محافظات المنيا وأسيوط وسوهاج. ربما كان الاستثناء الملحوظ لمدينة الإسكندرية حدثًا عارضًا؛ لأنَّها لم تنج من التمرد الإسلامي.

لقد كان نصف المتهمين في قضية الكلية الفنية العسكرية من الإسكندرية، والجماعة الإسلامية لديها قاعدة قوية هناك أيضًا. أمَّا داخل القاهرة الكبرىٰ نفسها، كان من اللافت للنظر كثافة أعداد المتهمين في تلك

المناطق في الجزء الفقير غرب الجيزة حيث المنازل المتواضعة (كيبل، ١٩٨٥ : ٢٢، ٢١٧).

لكنَّ أهم ما لاحظه كيبل عن جماعة «الجهاد» هو الجانب الاجتماعي، وهو يخص النسبة الأعلىٰ من غير الطلاب بين أعضائها. تنقسم الجماعة بالتساوي بين الطلاب وغير الطلاب، مع تفوق عدد الطلاب بنسبة طفيفة. ويقارن ذلك بنسبة ٨١,٥ بالمائة من الطلاب وطلبة الدراسات العليا في المجموعة التي نفَّذت أحداث الكلية الفنية العسكرية (عام ١٩٧٤م):

- «في ظلِّ غياب معلومات جديدة تثبت عكس ذلك، ليس بمقدورنا إلَّا أن نفترض أنَّ الحركة الإسلامية، أو علىٰ الأقل عنصرها الجهادي، تمكَّنت من الخروج من الغيتوهات داخل الحرم الجامعي، كما كان يأمل عصام الدين العريان. وإذا صحَّ ذلك؛ فإنَّ هذه السِمة الجديدة يمكن أن تكون مصدر قوة للحركة الإسلامية المصرية في المستقبل». (المرجع نفسه: ٢١٦)

ويبرز اتجاه مماثل بارتفاع متوسط الأعمار بين المتهمين من جماعة «الجهاد». لقد كان أقل من ثُلث المتهمين طلبة في كليات الطب والهندسة، وهي نسبة، رُغم أنَّها أعلىٰ بكثير من المعدل الوطني العام، فهي أقل من المستويات القياسية للمجموعة المتهمة في أحداث الكلية الفنية العسكرية.

لذا فإنَّ جماعة «الجهاد» ليست جماعة قائمة علىٰ الطلاب بشكل متناسب فحسب، ولكن الطلاب داخل هذا التنظيم هم أيضًا الأكثر تمثيلًا بشكل عام. وتضم المجموعة الأخرىٰ المهمة داخل الجماعة الحرفيين والتجَّار (حوالي ٤١ بالمائة من الأعضاء)، مما يدفع المرء إلىٰ التساؤل عما إذا كان ذلك يعني أنَّ هذه الطبقات الاجتماعية، التي استفادت ظاهريًا من الانفتاح الاقتصادي، لديها سببًا أعمق لتحدي النظام؟ (المرجع نفسه: ٢١٧).

وفيما يخص العمل السياسي، فلا ريب أنَّ الحركات الإسلامية في مصر قد حقَّقت بعض الانتصارات البارزة في السنوات الأخيرة. إنَّهم يحافظون علىٰ الضغط الذي يمارسونه - والذي غالبًا ما تعززه المظاهرات والاعتصامات الجماعية - لدمج أكبر قدر من أحكام الشريعة في النظام القانوني. في عام ١٩٨٥م صدر حكم قضائي بأنَّ قانون الأسرة «الليبرالي» الذي أقرَّه السادات في غياب البرلمان، كان غير دستوري، ورأىٰ الإسلاميون أنَّ هذا انتصار لهم علىٰ الرغم من أنَّ القرار يتعلق بصيغة وليس مضمون القانون.

غيرَ أنَّ الأكثر إثارة للإعجاب كان نجاح ستة وثلاثين إسلاميًا (معظمهم من الإخوان المسلمين) في الحصول علىٰ مقاعد في البرلمان في انتخابات عام ١٩٨٧م (راجع الأيوبي، ١٩٨٨: ٦٠-٦٦).

فمنذ ذلك الحين، كان الإسلاميون يتصرفون باعتبارهم مجموعة المعارضة الرئيسة في البرلمان. وكانت هناك إشارات تدعم توقُّع البعض بأنَّه كلما أصبحت جماعة الإخوان المسلمين قوة برلمانية كبيرة، فإنَّها ربما تحتوي وتقيِّد الجماعات الجهادية الأخرىٰ، التي منها جماعة «الجهاد» (وقد وافق الدكتور عمر عبد الرحمن، مفتي الجماعة الإسلامية، علىٰ خوض الإسلاميين الانتخابات في اللحظة الأخيرة، كجزء من التحالف مع حزب العمل الشعبوي-الإسلامي والحزب الليبرالي اليميني).

ومع ذلك؛ فإنَّ محاولات الاغتيالات السياسية في منتصف عام ١٩٨٧م (بما في ذلك محاولة اغتيال وزير الداخلية آنذاك الذي أعلنت جماعة «الجهاد» مسؤوليتها عنها) تشير إلىٰ أنَّ مثل هذه الجماعات المتطرفة الهامشية قد تعمل من تلقاء نفسها. بيدَ أنَّ الكثيرين شعروا بالقلق من أنَّ الحركة الإسلامية قد تكون غير قابلة للانقسام وأنَّ جماعة الإخوان المسلمين قد تكون مجرد واجهة برلمانية فحسب. وبسبب الاعتقالات اللاحقة لعدة مئات من أعضاء هذه الجماعات المتطرفة في وقت لاحق من

نفس العام، حاولت الحكومة التمييز بين المعارضة الدينية البرلمانية من ناحية، والحركات السرية الإرهابية من ناحية أخرىٰ.

لقد تفاجأ قادة الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم، وكذلك حزب الوفد الليبرالي/اليميني (الذي قاد المعارضة في البرلمان السابق) بأداء الإسلاميين في انتخابات أبريل عام ١٩٨٧م، الذي فاق جميع التوقعات.

ثمة افتراض بأنَّ الموارد المالية الضخمة ضرورية لضمان النجاح في العملية الانتخابية في مصر - يتم توفير مثل هذا الدعم من خلال موارد الدولة في حالة مرشحي الحزب الوطني. أمَّا في حالة المرشحين الإسلاميين (معظمهم من الإخوان المسلمين)، كانت هناك تقارير تفيد بأنَّ البنوك الإسلامية قدَّمت الدعم المالي لهم، وبشكل أكثر تحديدًا ما يسمىٰ «شركات توظيف الأموال» الإسلامية. ومن الأهمية بمكان أنَّه بعد الانتخابات بوقت قصير، أدان الرئيس حسني مبارك هذه الشركات، وأعقب ذلك مفاوضات مصر مع صندوق النقد الدولي التي جرت بعد انتقاد الدكتور عبد الشكور شعلان، أحد المديرين التنفيذيين لصندوق النقد الدولي والمشاركين في المفاوضات، لتلك الشركات أيضًا (لمزيد من التفاصيل انظر الفصل ٨).

كيف يمكن تفسير النمو والنجاح النسبي للحركة الإسلامية في مصر؟ نحن نجادل أنَّ السبب الرئيس وراء صعود الإسلام السياسي هو «الأزمة التنموية»، حيث أُطلِق العنان لكثير من القوىٰ الاجتماعية الجديدة دون استيعاب طاقاتها سياسيًا ودون تلبية توقعاتها الاقتصادية والاجتماعية. ومع تزايد عدم المساواة الاجتماعية والاستلاب أو التغريب الثقافي، نزعت أعداد متزايدة من شباب الحضر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ الخطأ يكمن في الأنماط العلمانية التي يجري تجربتها، سواء كانت اشتراكية أو رأسمالية أو غير ذلك. كما أنَّ التقاليد السائدة في تأويل الإسلام كمجموعة شاملة من المبادئ لتنظيم الحياة برمّتها جعلت من الممكن التعبير عن كل أنواع المظالم بمصطلحات دينية.

فمن منظور سياسي، كان الأصوليون فاعلين من الناحية التكتيكية في عدم الكشف عن التفاصيل الاقتصادية والسياسية لمشروعهم البديل. وكان لدعوتهم جاذبية أكبر لأنها ظلَّت بسيطة ونقية ومجردة. ربما لا يقدِّم الأصوليون حلولًا عملية للمشكلات اليومية، لكن ربما يكونوا أكثر نجاحًا في تزويد الناس بمجال بديل معنيٍّ بالشواغل التي تهتم بالأخلاق الجماعية والحياة الأسرية. ولهذا السبب، لاقت بعض أفكارهم قبولًا واسعًا بين شرائح كبيرة من الشعب.

*** كانت استراتيجية الحكومة في مواجهة الأصوليين ذات شقين:**

(أ) قمعهم من خلال استخدام نهج «الشرطة والأمن» المحدود.

(ب) إدخال جرعات متزايدة تدريجيًا من الدين في التشريعات والتعليم ووسائل الإعلام وفي أماكن أخرىٰ.

لم تثبت أي من هاتين الطريقتين فعاليتها؛ فالأولىٰ تجاهلت الأبعاد الاجتماعية والسياسية للمشكلة، وربما زادت عن غير قصد من شعبية تلك الحركات المضطهدة، في حين أنَّ الثانية شجَّعت المتشددين؛ لأنَّهم فسَّروا تصرفات الحكومة بأنها تكشف عن ضعفها، وبالتالي ازداد ضغطهم من أجل المزيد من التنازلات. وبالإضافة إلىٰ ذلك، من المحتمل أنَّ التغطية المتزايدة للأمور الدينية في الإذاعة والتلفزيون والصحافة التي تديرها الحكومة لم تصرف انتباه الناس عن جاذبية رسالة هؤلاء المتشددين، بل إنَّها مهدت الساحة، تربويًا وتعليميًا وفكريًا، لقبول الدعوة الأصولية.

وبالرغم من تحدي الأصوليين الجُدد لسلطة الحكومة؛ فإنَّهم لا يمثِّلون تهديدًا حقيقيًا مباشرًا لوجود النظام، طالما أنَّهم مجرد جماعات صغيرة ومتناثرة هنا وهناك. ومع ذلك، يمكن أن تدفع الأزمات الكبرىٰ أو أي خرق

في النظام العام عناصر معيَّنة داخل القوات المُسلَّحة المتعاطفة مع هذه الجماعات إلىٰ اتخاذ إجراءات سريعة. لقد اعترفت الحكومة بأنَّ بعض أنصار الإسلاميين الذين أُعتُقِلوا في عام ١٩٨٧ كانوا من ضباط الجيش. ولكن حتىٰ لو لم تحدث أزمة كهذه، يمكن، كما سبق أن لاحظنا، أن يكون هناك مصدر آخر يتحدىٰ النظام - مثل جماعة الإخوان المسلمين. فالبرغم من أنَّ جماعة الإخوان المسلمين تميل إلىٰ التصرف بشكل أو بآخر كحزب سياسي عادي بالنسبة لبعض شرائح البرجوازية المصرية، والتأثير علىٰ (أو تغيير) السياسات بشكل رئيس من خلال الإطار القانوني القائم، لا يمكن للمرء أن يستبعد، بفاعل الضغط أو من خلال الإغواء، إمكانية أنَّ الجماعة قد تعيد تأسيس روابطها مع الجناح الأكثر تطرفًا للحركة الإسلامية (جماعة «الجهاد» بشكل خاص) وبالتالي تصعيد حملتهم من أجل السلطة، سواء علىٰ الصعيد السياسي أو من خلال استخدام العنف.

الحركة الإسلامية في سوريا

* علىٰ غرار مصر، شهدت سوريا توسُّعًا ملحوظًا في أنشطة الدولة وأجهزتها في ظلِّ استراتيجية مماثلة «للاشتراكية العربية» و«رأسمالية الدولة»، وتعرَّضت أيضًا لهزيمة مُذلة عام ١٩٦٧م. لقد كانت البرجوازية التجارية المحلية في سوريا أكثر أهمية اجتماعيًا وسياسيًا من نظيرتها المصرية. وحقيقة أنَّ المجتمع التجاري كان سُنيًا بشكل كبير، في حين أنَّ قيادة جهاز الدولة المتجاوز، منذ أواخر الستينيات تحديدًا، كانت «أقلويَّة» علىٰ نحو غير متناسب، هذه الحقيقة جعلت الحركة الإسلامية السورية في السنوات الأخيرة تبدو قوة اجتماعية وسياسية معارضة أكثر من كونها اتجاهًا فكريًا معقدًا.

ظهرت عدة جمعيات دينية في سوريا في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن المنصرم، مثل الجمعية الغراء وجمعية الهداية الإسلامية وجمعية التمدن، من بين جمعيات أخرىٰ، لكنَّ جماعة الإخوان المسلمين -التي تأسَّست في أواخر الثلاثينيات لتكون فرعًا لنظيرتها المصرية- هيمنت علىٰ جميع هذه الجمعيات (ووحَّدت العديد منها) بحلول النصف الثاني من فترة الأربعينيات. فمنذ البداية، كانت جماعة الإخوان المسلمين مختلفة عن الجماعات الإسلامية الأخرىٰ في اتباع الأساليب التنظيمية علىٰ غرار الأحزاب، وفي إشراك نفسها في مجموعة واسعة من الأنشطة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

لقد أصبحت جماعة الإخوان المسلمين في سوريا المركز الرئيس في العالم العربي لأنشطة جميع جماعات الإخوان، بعد الحملة القمعية علىٰ أنشطة الإخوان في مصر في منتصف الخمسينيات.

غيرَ أنَّ الإخوان السوريين أنفسهم تعرَّضوا لمضايقات مباشرة من أجهزة الدولة المصرية خلال فترة الوحدة بين مصر وسوريا من عام ١٩٥٨ إلىٰ ١٩٦١، فيما عُرِف باسم الجمهورية العربية المتحدة. واستأنفت الحركة أنشطتها علانية بعد الانفصال، مُحققةً نجاحات انتخابية كبيرة في عام ١٩٦٢م.

لكن مع عودة حزب البعث للسلطة في عام ١٩٦٣م، تصاعدت وتيرة قمع جماعة الإخوان، وقاوم أعضاؤها بشدة في عام ١٩٦٤م و١٩٦٥م، ثمَّ مرة أخرىٰ في ١٩٧٣م و١٩٧٦م، ووصلت مقاومتهم إلىٰ آفاق جديدة في عام ١٩٧٩م، ١٩٨٠م، وخاصة في عام ١٩٨١م عندما وقعت مجزرة حماة (كما سنرىٰ بالتفصيل لاحقًا في هذا الفصل). بيدَ أنَّ مثل هذه المواجهات مع جهاز الدولة قد أفضت إلىٰ انقسام في قيادة الجماعة تاركةً زعيمها عصام العطار في فصيل معتدل نسبيًا من الناحية السياسية، بينما اختار سعيد حوّىٰ وعلي البيانوني وعدنان سعد الدين فصيلًا ذا توجهات عملية أكثر نضالية معنيَّة بالجهاد والمواجهة المستمرة.

من الناحية الفكرية، تقوم الحركة الإسلامية في سوريا علىٰ بعض كتابات روَّاد الحركة الإصلاحية السورية، أمثال جمال الدين القاسمي ممثِّل المدرسة الحنبلية الجديدة، بالإضافة إلىٰ أفكار الإسلاميين السوريين المعاصرين مثل رشيد رضا ومحمد كرد علي. لكنهم أكثر نزوعًا إلىٰ مقاربة قائمة علىٰ العمل، مستوحاة من مساعي حسن البنا والإخوان المسلمين المعاصرين (الجنحاني، ١٩٨٧: ١٢٥-١٢٧).

وعلىٰ غرار نظرائهم المصريين، تبنَّت العناصر الإسلامية الجهادية في سوريا، باعترافهم، آراء ابن تيمية (كاريه وميكود، ١٩٨٣: ١٥١-١٥٣).

والواقع أنَّه ثمة علاقة بين ابن تيمية وبين هذه العناصر؛ لأنه لم يكن سوريًا وحنبليًا فحسب، بل بسبب فتاويه الشديدة في النصيرية، (أي: الشيعة العلوية، الاسم الذي أطلقه عليهم الفرنسيون).

*** وهذا جزء من فتوىٰ ابن تيمية في النصيرية:**

- «هؤلاء القوم المسمون بالنصيرية هم وسائر أصناف القرامطة الباطنية أكفر من اليهود والنصارىٰ؛ بل وأكفر من كثير من المشركين وضررهم علىٰ أمة محمد ﷺ أعظم من ضرر الكفار المحاربين مثل كفار التتار والفرنج وغيرهم؛ فإن هؤلاء يتظاهرون عند جهال المسلمين بالتشيع وموالاة أهل البيت وهم في الحقيقة لا يؤمنون بالله ولا برسوله ولا بكتابه . . . ومن المعلوم عندنا أن السواحل الشامية إنما استولىٰ عليها النصارىٰ من جهتهم وهم دائما مع كل عدو للمسلمين؛ فهم مع النصارىٰ علىٰ المسلمين . . . ومن أعظم المصائب عندهم فتح المسلمين للسواحل وانقهار النصارىٰ؛ بل ومن أعظم المصائب عندهم انتصار المسلمين علىٰ التتار. ومن أعظم أعيادهم إذا استولىٰ -والعياذ بالله تعالىٰ- النصارىٰ علىٰ ثغور المسلمين.. ولا ريب أن جهاد هؤلاء وإقامة الحدود عليهم من أعظم الطاعات وأكبر الواجبات وهو أفضل من جهاد من لا يقاتل المسلمين من المشركين وأهل الكتاب؛ فإن جهاد هؤلاء من جنس جهاد المرتدين والصدِّيق وسائر الصحابة بدءوا بجهاد المرتدين قبل جهاد الكفار من أهل الكتاب».

ويجادل أحد المعلِّقين المعاصرين أنَّ المتطرفين الإسلاميين الذين أضفوا الطابع السياسي علىٰ الآراء المتشددة لابن تيمية كانوا مخطئين؛ لأن «نضاله الفكري لم يكن مع الملوك والأمراء، بل مع أولئك الذين اعتبرهم أتباعًا للخرافات والأوهام (مثل العلويين) » (الأسواني، واقتباساته من ابن تيمية، ١٩٨٥: ٥٣-٦٤).

في بداية الخمسينيات، نشطت جماعة الإخوان المسلمين السورية في الشؤون الاجتماعية والسياسية، وأصبح بعض أعضائها والمتعاطفين معها مهتمين بتشكيل الأحزاب السياسية. وعلىٰ غرار نظيرتها المصرية، أصبحت الجماعة مهتمة أيضًا بالشؤون الاجتماعية والاقتصادية طيلة فترة الخمسينيات، وخاصة تحت تأثير مصطفىٰ السباعي (راجع السباعي، ١٩٦٢).

كان هذا في جزء منه استجابة للقلق الشعبي المتزايد حيال مثل هذه الأمور بعد الاستقلال، وفي جزء آخر نتيجة طبيعية للنضال الفكري مع الحركة الشيوعية وغيرها من الاتجاهات الاشتراكية المؤثرة خلال تلك الفترة. وكالعادة، حاولت الحركة الإسلامية تقديم بديل إسلامي قائم علىٰ المفاهيم التعاونيَّة وليس علىٰ المفاهيم الخلافية.

وفي هذا الصدد ربما كانت تمثِّل الحركة وجهات نظر البرجوازية الصغيرة (petite bourgeoisie)، علىٰ الرغم من أنَّه سيكون من المبالغة الادِّعاء بأنَّ مساعيها كانت ببساطة وضع «معادلة جديدة للصراع الطبقي» (قارن الجناحي، ١٩٨٧ : ١٣٧-١٤٠). وقد فسَّر محمد المبارك، أحد أبرز الواجهات الفاعلة لدىٰ الإخوان المسلمين السوريين، مفهوم الدولة الإسلامية. واتفق المبارك مع النظرية الأصولية التي تقول بأنَّ الإسلام دين ودولة، وأنَّ الدولة الإسلامية كانت دولة عقائدية وأيديولوجية، تحكمها الشريعة، رُغم أنهَّ أقرَّ بأنَّ شكل الحكومة المحدَّد قد يكون منفتحًا أمام بعض الارتجال (المبارك، ١٩٨١).

كانت المواجهة، في مراحلها الأولىٰ، بين الإخوان المسلمين والدولة البعثية تدور حول تحديد الطابع الديني للدولة، إذ يصر الإخوان علىٰ أنَّ الدستور يجب أن يصف الإسلام صراحة علىٰ أنَّه الدين الرسمي للدولة. وقد وقعت صدامات دموية في عام ١٩٧٣م، وحينها اعترفت الدولة بأنَّ الإسلام يجب أن يكون دين رئيس الدولة فقط، وليس الدولة نفسها. وفي تلك الفترة، تركَّزت الحركة داخليًا علىٰ الأمور التعليمية، وعلىٰ المسائل التنظيمية من خلال تمهيد الساحة لإحياء «الشخصية الإسلامية» (حوّىٰ، ١٩٧٩).

تؤكِّد أدبيات الإخوان السوريين، مثلها مثل جميع أدبيات الإسلاميين، أنَّ ثمة نظامًا إسلاميًا محدَّدًا يناسب البشرية جمعاء، يقوم علىٰ سيادة الله، وحكم الشريعة، وامتلاك نظام اقتصادي إسلامي شامل[1].

بعبارات عامة: لقد صوَّرت أدبياتهم الإخوان كأوصياء علىٰ الثقافة الشعبية المحلية ضد تشوُّهات الأيديولوجيات الأجنبية والعلمانية (إسماعيل صبري عبد الله، ١٩٨٧: ١٥٥-١٥٦). فأفكار سعيد حوّىٰ أقرب إلىٰ أفكار الأصوليين الجُدد علىٰ الرغم من أنَّه أحد كبار العلماء. فمثلهم، يدعو حوّىٰ إلىٰ السيادة المطلقة والحاكمية لله، ويؤمن أنَّ جميع الدول الإسلامية ليست إسلامية في الوقت الحاضر بالمعنىٰ الحقيقي ولكنها دول غارقة في الرِدَّة، ويدعو إلىٰ إقامة دولة الله في جميع البلدان؛ لأنَّ هذه هي الطريقة الوحيدة لضمان إنفاذ وصايا الله والوفاء بواجب الجهاد (حوّىٰ، ١٩٨٠: ٥-٤٨).

ما هي الخلفية الاجتماعية-الاقتصادية للحركة الإسلامية في سوريا؟ لقد قدَّم حنَّا بطاطو بعض الحقائق المهمة حول هذا الموضوع (بطاطو، ١٩٨٨). كان الجيل الأسبق من الإخوان المسلمين السوريين ينتمون إلىٰ عائلات العلماء

(١) هذه نظرة أرثوذوكسية من الإخوان، علىٰ الرغم من أنَّ بعض المتعاطفين مع الإخوان، مثل معروف الدواليبي الذي شارك في تشكيل حزب الشعب في عام ١٩٤٨م، يؤكِّد أنَّ الأمَّة هي مصدر جميع السلطات شريطة الالتزام بسياسة التشريع القرآني (راجع الدواليبي، ١٩٨٤: ٤٥-٤٨).

ذوي الدخل المتوسط والطبقة المتوسطة (مثل محمد المبارك، وصلاح الدين الشاش، ومصطفىٰ السباعي، وعصام العطار وغيرهم). ومن الناحية التقليدية، كانت هناك دائمًا درجة كبيرة من التوافق بين هذه الطبقات الدينية المشيخية وطبقة التجَّار. فالمحلات التجارية الخاصة بالشيوخ كانت تقع عادة بجوار المساجد، وكان العديد من مؤسسي الإخوان ومؤيديهم ينحدرون من طبقة التجَّار والحرفيين (بطاطو، ١٩٨٨: ١١٥-١١٧).

لقد أفضت الاستقلالية المالية لهذه الطبقات إلىٰ تخلُّص أعضائها من الاعتماد في مصادر رزقهم علىٰ الدولة، ومنحتهم روابط أوثق مع المجتمع الحضري ذي النزعة الدينية. فمنذ ستينيات القرن الماضي، كانت الدولة تُحكم قبضتها علىٰ رجال الدين والمؤسسات الدينية، وخاصة من خلال وزارة الأوقاف التي زاد عدد أفرادها من ٢٩٨ سنة ١٩٦٢م إلىٰ ٢٧٥٩ سنة ١٩٧٨م، وازدادت ميزانيتها من ١٢٨٨ ألف ليرة سورية إلىٰ ٨٨٥٩ ألف ليرة سورية خلال الفترة نفسها (ب. ياسين، ١٩٨٥: ١١٨-١٣١).

البُعد الجغرافي مهم أيضًا. لقد تشكَّلت جماعة الإخوان لأول مرة في حلب، وهي مدينة كبيرة ومهمة. وأدىٰ تقسيم الشرق الأدنىٰ إلىٰ دول إقليمية حديثة، في العشرينبات والثلاثينيات من القرن المنصرم، إلىٰ قطع روابط حلب الاجتماعية والتجارية التقليدية مع الشمال (تركيا الآن) والشرق (العراق الآن). وازداد الوضع سوءًا بسبب تدفق آلاف الأرمن وغيرهم من المسيحيين من تركيا في فترة العشرينيات، إذ لم يؤثر ذلك علىٰ التوازن الطائفي للسكان في المدينة فحسب، بل أيضًا علىٰ وضع الطبقات التجارية والحرفية. لقد انفصلت حلب عن منفذها الطبيعي إلىٰ البحر وعن أسواقها الطبيعية والمناطق الداخلية، وهو تطور أضرَّ بالمجتمع التجاري الإسلامي بشكل أعمق بكثير مما أضرَّ بالتجَّار المسيحيين الذين كانوا أكثر اتصالًا بالتجارة الأوروبية منهم بالتجارة العثمانية. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الطبيعة المناخية والبيئية لمدينة حلب مع تضاريسها

القاحلة ومناخها الجاف والقاسي نسبيًا، فمن الممكن، كما يجادل بطاطو، أن نفهم لماذا كان الإخوان المسلمون في حلب أكثر صرامة وميلًا للعنف من نظرائهم الدمشقيين (نقل الإسلاميون مقارهم إلىٰ دمشق عام ١٩٤٤م وتبنّوا اللقب الرسمي للإخوان المسلمين في العام التالي) (بطاطو، ١٩٨٨: ١١٨-١٢١). ولذلك يمكن الربط بين العديد من أوجه الشبه المثيرة للاهتمام في هذا الصدد بين حلب في سوريا وأسيوط في مصر.

لا يمكن فهم التطرف السياسي المتنامي للإخوان المسلمين في سوريا إلَّا فيما يخص علاقتهم التصادمية مع الدولة البعثية بعد صعود البعثيين إلىٰ السلطة في عام ١٩٦٣م. فمنذ البداية، أقصت الاتجاهات البعثية العلمانية الدوائر الإسلامية التقليدية، وخاصة رجال الدين. وقد أدىٰ ذلك إلىٰ عدد من المواجهات التي شملت اندلاع الإضرابات في السوق والمظاهرات ضد نشر مقالة مناهضة للدين في مجلة الجيش في مايو ١٩٦٧م، والاحتجاجات التي قادها الشيخ حسن حبنكة الذي وصف الحكومة السورية بأنَّها «كافرة» (هينبوش، ١٩٨٢: ١٥٩).

وعلىٰ الرغم من بعض مراحل الازدهار النسبي للتجَّار، كان التطور الرئيس للنظام السوري هو بناء جهاز دولة قوي وشامل، مع ذراع اقتصادية قوية تمتد إلىٰ مجال التجارة وكذا الزراعة والصناعة. غيرَ أنَّ التعاونيات الزراعية والتجارية التي أنشأتها الدولة أثَّرت تأثيرًا سلبيًا علىٰ مصالح أعضاء المجتمع التجاري والحرفي الكبير الذين مثَّلوا -مع عوائلهم- سُدس السكَّان في بداية السبعينيات (بطاطو، ١٩٨٨: ١٢٠). لقد تميَّزت السياسات السورية في تلك الفترة بنزاعات حادة بين المؤسسة البعثية الراسخة في القرىٰ والمهيمنة علىٰ المؤسسات الثلاث، الأفضل والأكبر، المنظَّمة في المجتمع -الجيش والحزب والبيروقراطية- من جهة، وقوىٰ الإسلام المسيَّس المتجذرة بعمق بين رجال الدين التقليديين، من جهة أخرىٰ، مع تعاطف ودعم قويين من السوق

الحضري وكبار الأعيان (هينبوش، ١٩٨٢: ١٦٥-١٦٦). وقد أفضت المشكلات الاجتماعية إلىٰ تفاقم الوضع من منتصف السبعينيات فصاعدًا. وأدَّىٰ تعجيل هجرة الفلاحين إلىٰ المدن إلىٰ زيادة معدل التضخم الذي اقترن بتزايد الفساد، في حين بدأت سياسة «التحرُّر الاقتصادي» التي تبنَّاها حافظ الأسد في أوائل السبعينيات في إحداث آثار اجتماعية وثقافية مضلِّلة مماثلة لنتائج سياسة الانفتاح في مصر.

ومع ذلك: كان ثمة اختلاف كبير بين الحالة السورية ونظيرتها المصرية، وذلك بسبب التمثيل غير المتكافئ لأعضاء الأقلية العَلَويَّة في جهاز الرقابة والأمن داخل الدولة البعثية. لقد اكتسىٰ الوضع -ليس فقط بطابع الصراع بين الأصوليَّة والعلمانويَّة- بطابع المواجهة بين الأغلبية الطبيعية والأقلية الناشئة. وفي المقابل، كان كلا الصراعين يخفي صراعًا آخر، بين برجوازية الدولة المتجاوِزة والبرجوازية التجارية المحاصَرة (الأيوبي، ١٩٨٤: ٤٤). إنه لمن قبيل التبسيط الشديد أن نوافق بصدق علىٰ ادِّعاء أحد المراقبين بأنَّ «وراء قناع الدين تقف الشركة الخماسية، وهي شركة أسَّسها مجموعة من المالكين الأثرياء السابقين لأكبر القطاعات الصناعات في سوريا، والذين عانوا من إجراءات تأميم حزب البعث في الستينيات، وكانت لديهم رغبة في استعادة وضعيتهم السابقة»(انظر هدسون، ١٩٨٦: ٨٦). بيدَ أنَّ هناك الكثير من العوامل التي تدعم وجهة النظر القائلة بأنَّ «جماعة الإخوان قد تكون الواجهة التي احتشدت وراءها بعض جماعات النخب العلمانية المستبعدة، لكنها جماعات سُنية اسميًا فقط، باستخدام قوة الأيديولوجيا الإسلامية لشرعنة مصالحهم الخاصة في إسقاط هذا النظام» (المرجع نفسه: ٩٣).

وبالرغم من حضور البُعد الطبقي، اتخذت الحركة الإسلامية في سوريا شكل النضال ضد الدولة، وفي النهاية، من أجل الدولة، واحتد هذا النضال

من خلال الانقسام الطائفي والوظيفي بين السُنة والعلويين (قارن: كاريه وميكود، ١٩٨٣: ١٦٣-١٩٢). وما يصفها البعثيون بأنَّها «دولة الشعب»، يرىٰ آخرون أنَّها «دولة الزمرة الحاكمة». ونظرًا للشعور السائد بوجود عقبات تعرقل النظام الاجتماعي، ليس فقط علىٰ المستوىٰ السياسي ولكن أيضًا في الأنشطة الاقتصادية اليومية؛ فإنَّ الشباب الذين يسيرون بلا مستقبل هم عماد قوىٰ الأصولية الإسلامية (كاري وسورا، ١٩٨٢: ٢٢-٢٣).

صعَّد الإخوان المسلمون هجومهم ضد منظَّمات الدولة البعثية ورجالها من العلويين في منتصف السبعينيات، بهدف كشف الطابع «الطائفي» للنظام، وربما لاستفزاز الدولة للانتقام، الأمر الذي من شأنه توسيع نطاق شعبية المعارضة الدينية للنظام.

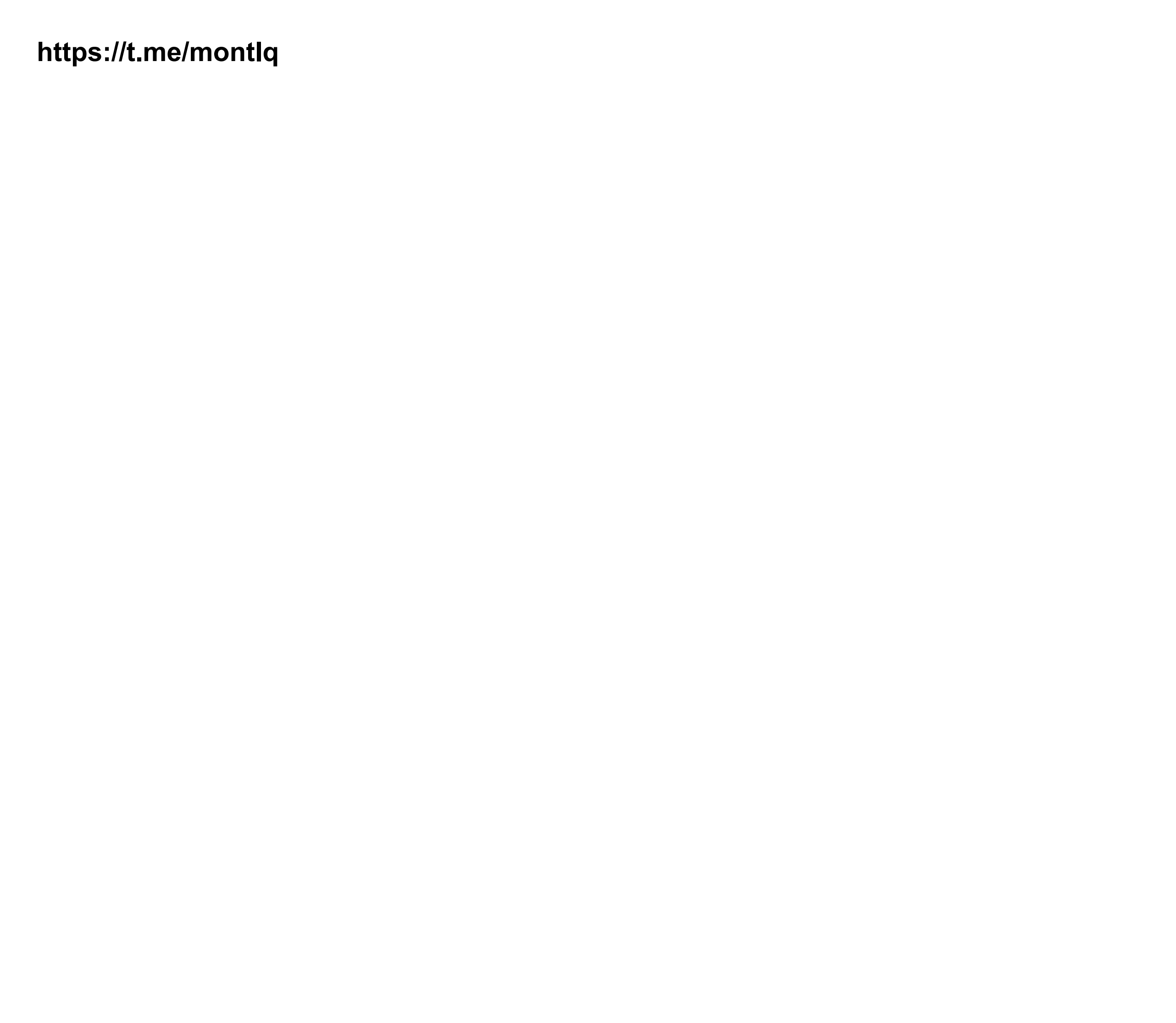
وفي بداية الثمانينيات، نجحوا في إثارة مظاهرات شاملة وحملة إغلاق واسعة للمتاجر والمدارس في حماة وحلب وأماكن أخرىٰ. وأثناء القيام بذلك، بات من الواضح أنَّ الحركة كانت تنشئ «ذراعًا شبابيًا» من المقاتلين، لم ينفصل عن التيار السائد للإخوان (كما حدث في مصر). أمَّا من الناحية الاجتماعية، فبينما شكَّل التجَّار والحرفيون عنصرًا رئيسًا بين أعضاء الإخوان السوريين، خرج معظم الناشطين المقاتلين من فروع الجماعة أو عناصرها المتعلمة-الطلاب والنخبة المثقفة. فالمقاتلون الذين هاجموا مؤسسات الحزب البعثي والكليات العسكرية والمباني الحكومية هم شباب في العشرينيات وبداية الثلاثينيات. ومن إجمالي ١٣٨٤ شخصًا اعتقلتهم الحكومة بين عامي ١٩٧٦م و١٩٨١م، كان ٢٧,٧ بالمائة من الطلاب، و٧,٩ بالمائة من المعلمين، و١٣,٣ بالمائة من المهنيين من بينهم ٧٩ مهندسًا، و٥٧ طبيبًا، و٢٥ محاميًا، و١٠ صيادلة. ويشير ملف قادة التيارات المسلَّحة في الإخوان المسلمين إلىٰ توصيف مماثل، حيث كان النشطاء من النخبة المثقفة الذين هم أبناء التجَّار أو رجال الدين (بطاطو، ١٩٨٨: ١١٨، ١٢٩).

كانت أكثر الحوادث دراماتيكية في المواجهة بين الإخوان المسلمين والدولة البعثية هي مجزرة حماة في فبراير ١٩٨٢م، التي أسفرت عن مذبحة وحشية راح ضحيتها آلاف الأشخاص، وتدمير أحياء كاملة من المدينة. كان من الواضح أنَّها ضربة لن تتعافىٰ منها الجماعة بسهولة، لا سيما أنَّ مجرد الانتماء إلىٰ الإخوان آنذاك أُعتُبِر، من الناحية القانونية، جريمة يعاقب عليها بالإعدام. وإذا كان ثمة فائدة من تلك الأحداث فهي أنَّها عزَّزت التضامن الداخلي للمجتمع العَلَوي المذعور. إنَّ الحركة الإسلامية لديها أيضًا نقاط ضعف. فعلىٰ الرغم من زيادة عدد الإخوان في منتصف السبعينيات، أصبح من الواضح أنَّ الجماعة لم تنجح في تحويل نفسها إلىٰ حركة شعبية واسعة النطاق يمكن أن تصل إلىٰ ما وراء التجمعات الحضرية التقليدية، أي إلىٰ سُنة حلب وحماة.

وبالرغم من أنَّ الجناح الراديكالي كان لديه تصوُّر مبالغ فيه لقوته الخاصة، كما تجلىٰ، علىٰ سبيل المثال، في «بيان الثورة الإسلامية في سوريا» (قيادة الثورة الإسلامية، ١٩٨٠)؛ فإنَّ الهزيمة الساحقة في عام ١٩٨٢م تسببت في وهن عزيمة معظم أعضاء الجماعة، وبدا أنَّها أنتجت موجة من الانقسامات والصراعات داخل الجماعة (مركز دراسات السلام والأمن (CPSS)، ١٩٨٨: ٢٣٥-٢٣٦، ٢٤١-٢٤٣). وكان الفشل في تحقيق نجاحات كبيرة في العاصمة السورية موطن ضعف خطير كذلك.

إنَّ الحضور القوي لجهاز الدولة في سوريا، بالإضافة إلىٰ الازدهار النسبي للطبقة التجارية (بسبب الحوالات المالية للعمَّال، وتجارة النقل مع لبنان، والتحالف الجزئي مع البرجوازية الرسمية لاستغلال درجة محدودة من التحرُّر الاقتصادي المتاح)، ومع التأثير الأكثر وضوحًا للاتجاهات اليسارية في العاصمة (راجع جران، ١٩٨٧: ١٠٧-١٢٥)، كل هذه العوامل حالت دون اختراق الإخوان لدمشق.

إنَّ مثل هذه العوامل هي التي ضيَّقت الخناق علىٰ الإخوان المسلمين في سوريا، مما أجبرهم علىٰ تقييد أنفسهم بأعمال الاغتيال والعنف المتقطع. فقد كانت هناك محاولة اغتيال للرئيس السوري في عام ١٩٨٧م، وكان المتهم الأول فيها هي جماعة الإخوان المسلمين. وبعد هذا الهجوم، ألقت السلطات بالقبض علىٰ بعض أعضاء الجماعة واعتقلتهم. وفي النهاية، من الواضح أنَّ قصة المواجهة بين الحركة الإسلامية والدولة السورية لم تنتهِ بأي حال من الأحوال.



الحركة الإسلامية في الأردن

* بالرغم من أنَّ الحركة الإسلامية في الأردن أقل جرأة وقوة مما هي عليه في بعض البلدان الأخرىٰ، فإنَّها لا تزال ذات أهمية فكرية وسياسية. فالحكام الأردنيون الهاشميون هم، بطبيعة الحال، أحفاد شريف مكة، ورُغم أنَّ ثورته العربية عادة ما يتم تأويلها باعتبارها تمثِّل المسمار الأخير في نعش الخلافة العثمانية؛ فإنَّ الأردنيين يفضِّلون رؤية حُكم حسين ابن علي وفيصل الأول كبدايات إحياء عربي-إسلامي جديد ودينامىٍّ، أعقب نهاية الخلافة وكان بديلًا منها بشكل أو بآخر (راجع الحسن بن طلال في كتاب سعد الدين إبراهيم، ١٩٨٨: ٢٥٩-٢٦١). لقد اتبع الأردنيون سياسة التعاون مع العلماء واستقطابهم، وسعوا جاهدين إلىٰ الظهور بصفتهم راعيًا لتقليد إسلامي فكري وثقافي تستمر في ممارسته مؤسسات الدولة مثل وزارة الأوقاف، والمجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلامية، ومؤسسة آل البيت.

لقد أدرجت الدولة الأردنية بشكل متزايد الدعاة المحليين في شبكتها الإدارية والمالية. ولم يعُد واعظ القرية مجرد «وسيط ثقافي»، معنيّ بالتجسير بين «التقليد العظيم» (great tradition) للمثقفين الإسلاميين و«التقليد البسيط» (little tradition) للإسلام الشعبي (أنطون، ١٩٨٩: ٤٢-٤٣). فهو الآن أصبح، اجتماعيًا وسياسيًا، عالقًا بين توقعات البيروقراطية (في ظل أنَّه يأتي في أسفل السُلم البيروقراطي)، وتوقعات المجتمع الذي هو عضو فيه بالأساس (المرجع السابق: ٢٦). وكما حدث سابقًا في الدول الأكثر رسوخًا

واستقرارًا؛ فإنَّ توسيع سلطة الدولة في عمَّان يشمل الآن «تعليم وتدريب وتثبيت الدعاة المحليين والبيروقراطية الجزئية من خلال مكافآت وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية» (المرجع السابق: ١٨٩-١٩٠). لقد اكتسىٰ الدعاة بالبيروقراطية بشكل متزايد واعتمدوا ماليًا علىٰ الدولة، خاصة عند قيامهم بواجبات إضافية (مثل العمل مأذونًا شرعيًا أو مرشدًا دينيًا للحجاج). وبطبيعة الحال؛ فإنَّ العديد من الدعاة قادرون علىٰ «نقل رسالتهم الخاصة وفي الوقت نفسه تفنيد رسالة الدولة» (المرجع السابق: ٢٤٢)، ولكن لا شك في أنَّ العملية الشاملة لدمجهم في جهاز الدولة في ازدياد مستمر.

بدأ الإخوان المسلمون جمعياتهم في بلاد الشام في النصف الثاني من الثلاثينيات. ومن المؤكَّد أنَّ وجود مقاتلين متطوعين من الإخوان من مصر وفلسطين في الفترة ما بين عامي ١٩٣٦ و١٩٣٩ قد ترك أثرًا واضحًا بين الفلسطينيين. في الفترة بين عامي ١٩٤٥ و١٩٤٦ تشكّلت جماعة الإخوان المسلمين في فلسطين، وتأسَّست أول جماعة لها في القدس وتوسَّعت فيما بعد لتشمل بلدات فلسطينية وأردنية مختلفة. وفي المؤتمر العربي المشترك لجماعة الإخوان المسلمين الذي عُقد في عمَّان عام ١٩٥٣م، تمَّ الإعلان عن جماعة الإخوان المسلمين الأردنية. في السنوات التي تلت ذلك، ساعد الأردنيون (ولفترة معيَّنة، السوريون) الإخوان المسلمين في تقديم الدعم للإخوان المصريين الذين تعرَّضوا للاضطهاد من النظام الناصري في الفترة ما بين عاميّ ١٩٥٤م و١٩٦٧م. وكانت درجة التسامح النسبي الممنوحة للإخوان المسلمين في الأردن خلال تلك الفترة جزءًا من «الحرب العربية الباردة» التي وضعت الأردن في معسكر يعارض الناصريَّة بحماس، فضلًا عن البعثية والماركسية. وتدريجيًا، أصبح الإخوان المسلمون الأردنيون، تحت قيادة عبد الرحمن خليفة، عنصرًا أساسيًا في النظام الهاشمي (كاريه وميكود، ١٩٨٣: ٢٠٨-٢١٠).

كان الخلاف العابر الذي ميَّز علاقات الإخوان بالسلطات الأردنية قد خفتت حدته بسبب دعمهم المستمر للملك حسين وكراهيتهم المشتركة للجماعة القومية. حتىٰ أنَّ الإخوان المسلمين شاركوا في مختلف الانتخابات البرلمانية الأردنية. وهكذا عملت الجماعة بشكل قانوني من عمَّان، مع وجود مكاتب محلية رسمية في بلدات مختلفة (شديد، ١٩٨٨: ٦٦١-٦٦٤). وفي أعقاب الحرب العربية-الإسرائيلية عام ١٩٦٧م وضياع الضفة الغربية، بدا أنَّ علاقات الإخوان المسلمين الفلسطينيين مع الملكية الأردنية تتحسَّن أكثر فأكثر، لأسباب تتعلق بالمصالح المشتركة.

يفضِّل الإخوان المسلمون في الأردن أن يُنظر إليهم باعتبارهم مُشرِّعين ومصلحين. وعلىٰ هذا النحو، فقد اكتسبوا درجة معقولة من التأثير داخل الإدارة الحكومية، لا سيما في وزارتي العدل والتعليم وفي بعض الجامعات. وكما ذكرنا آنفًا؛ فإنَّ بعض أنصار الإخوان تمكَّنوا من الفوز بمقاعد في البرلمان (من بينهم علىٰ سبيل المثال، أحمد الكوفاني وعبد الله العقيلي في انتخابات عام ١٩٨٤م) (إيتيان، ١٩٨٧: ٢١٢). وبالتالي، بوسعنا رؤية أنَّ النظام الملكي الأردني، باعتباره نظامًا محافِظًا إن لم يكن نظامًا حديثًا، قد تمكَّن من التوصل إلىٰ صيغة فعَّالة نسبيًا للاندماج الجزئي للعناصر المعتدلة في الإخوان المسلمين داخل مؤسساته.

وفي الآونة الأخيرة: أصبحت هذه السياسة ذات أهمية أكبر للنظام الذي يسعىٰ لاستخدام الإخوان المسلمين باعتبارهم نظيرًا لمنظمة التحرير الفلسطينية. يزعم محمد شديد أنَّ «الاستراتيجية الحالية للحكومة الأردنية هي إقامة تحالف مع الإخوان المسلمين في الضفة الغربية من أجل تقويض دعم منظمة التحرير الفلسطينية، وهو هدف يخدم مصلحة الطرفين» (شديد، ١٩٨٨: ٦٧٥). لكنَّ هذه السياسة لا تخلو من التعقيدات؛ ففي ظلِّ تصاعد تطرف العديد من الإخوان الفلسطينيين والأردنيين من الجيل الأصغر، يتعيَّن علىٰ قيادتهم

المحافِظة نسبيًا السير علىٰ حبل مشدود. وكما يوضح رئيس المكتب التنفيذي للمؤتمر الإسلامي العام لبيت المقدس ومقره في الأردن:

- «في بعض الأحيان، تلتزم القيادة باتخاذ مواقف متناقضة: ففي حين أنَّها ملتزمة بمقاربة إصلاحية مقتنعة بها علىٰ أرض الواقع، يجب عليها أن تحيط هذا الموقف بلغة ثورية. وقد استخدمت السلطات الحاكمة هذا الموقف كمسوِّغ لاتخاذ موقف عدائي تجاه الحركة الإسلامية؛ لأنَّها تحملها مسؤولية التصريحات الظاهرة، وليس النوايا الخفيَّة». (الشريف، ١٩٨٨: ٢٥٤)

في الأردن، كان التسامح الرسمي من قِبل النظام حيال الإخوان المسلمين يُستخدم في بعض الأحيان كأداة سياسة خارجية في مواجهة السوريين، الذين كانت لديهم مشكلات معقَّدة مع الإخوان. وقد كان من بين زعماء الإخوان المسلمين السوريين الذين مُنِحوا حق اللجوء في عمَّان زعيمهم الرئيس المعاصر، سعيد حوّىٰ، الذي توفي هناك في مارس عام ١٩٨٩م.

لا توجد دراسة تجريبية متاحة حول الخلفية الاجتماعية لأعضاء الإخوان المسلمين في الأردن. لكني أعتقد أنَّ القاعدة الأساسية لتجنيد الأعضاء كانت بين الشباب في المراكز الحضرية ومخيمات اللاجئين، لا سيما الطلاب والمدرسين والموظفين. وهم ينتمون علىٰ وجه العموم إلىٰ الطبقات الوسطىٰ، ومعظمهم من المدن (علىٰ الرغم من أنَّ بعضهم قد يكون لديهم خلفية ريفية)، وبعضهم لديهم روابط عائلية مع مَن يعملون في قطاع التجارة.

كما واجه الإخوان المسلمون الأردنيون والفلسطينيون منافسة متزايدة من جانب العديد من الحركات المتشددة، وأهمها حزب التحرير الإسلامي. تأسَّس حزب التحرير الإسلامي علىٰ يد المحامي الفلسطيني تقي الدين النبهاني

(توفي عام ١٩٧٧) في القدس سنة ١٩٥٣م، ومنذ نشأته تنافس مع الإخوان المسلمين. إنَّه تنظيم لا نظير له بين الحركات الإسلامية في الإعلان عن نفسه صراحة بأنَّه «حزب سياسي مبدأه الإسلام وعمله السياسة» (حزب التحرير الإسلامي، ١٩٨٥: ٥). ويدعو إلىٰ إعادة وإنشاء دولة الخلافة الإسلامية وتوحيد المسلمين جميعًا تحت مظلة دولة الخلافة. إنَّ أساس الحكومة الإسلامية، كما يرىٰ الحزب، هو أنَّ السلطان للأمة والسيادة لشرع الله (المرجع السابق: ٧١-٧٩). أمَّا فيما يخص الشؤون الاقتصادية؛ فإنَّ الحزب «تقليدي» في محاججته بأنَّ «المشكلة الاقتصادية من منظور الإسلام تكمن في توزيع الثروة، وليس إنتاجها» (المرجع السابق: ٨٣). وفيما يخص الشؤون المحلية والدولية، فالحزب بالتأكيد من بين الحركات الأكثر راديكالية. فهو يتبنىٰ الجهاد كاستراتيجية شاملة، ويؤمن أنَّ جميع بلدان العالم اليوم لا تطبِّق الإسلام وبالتالي فهي «ديار كفر»، حتىٰ لو كان أهلها مسلمين (المرجع السابق: ١٠٣).

ثمة اعتقاد بأنَّ أفكار النبهاني قد أثَّرت علىٰ سيد قطب وعدد من الجماعات الأصغر والأكثر تشددًا التي انشقت عن الإخوان المسلمين في مصر، بالإضافة إلىٰ جماعات من الفلسطينيين والأردنيين وغيرهم في الشرق العربي. (راجع جدعان، ١٩٨٧: ١٢٨-١٣٩). والواقع أنَّ الجماعة الإسلامية التي حاولت الاستيلاء علىٰ الكلية الفنية العسكرية في مصر سنة ١٩٧٤م كان يقودها الفلسطيني الأردني صالح سرية، الذي كان ينتمي إلىٰ حزب التحرير الإسلامي في شبابه. وعلاوة علىٰ ذلك، تشكَّلت جماعة «الجهاد» التي تورطت في اغتيال السادات في عام ١٩٨٠م من خلال دمج ثلاث جماعات، كانت واحدة منهم بقيادة الأردني سالم الرحال الذي كان يؤمن أيضًا بأهمية الأساليب العسكرية للاستيلاء علىٰ السلطة. (سيد أحمد، ١٩٨٨ أ: ٦٦-٧٨).

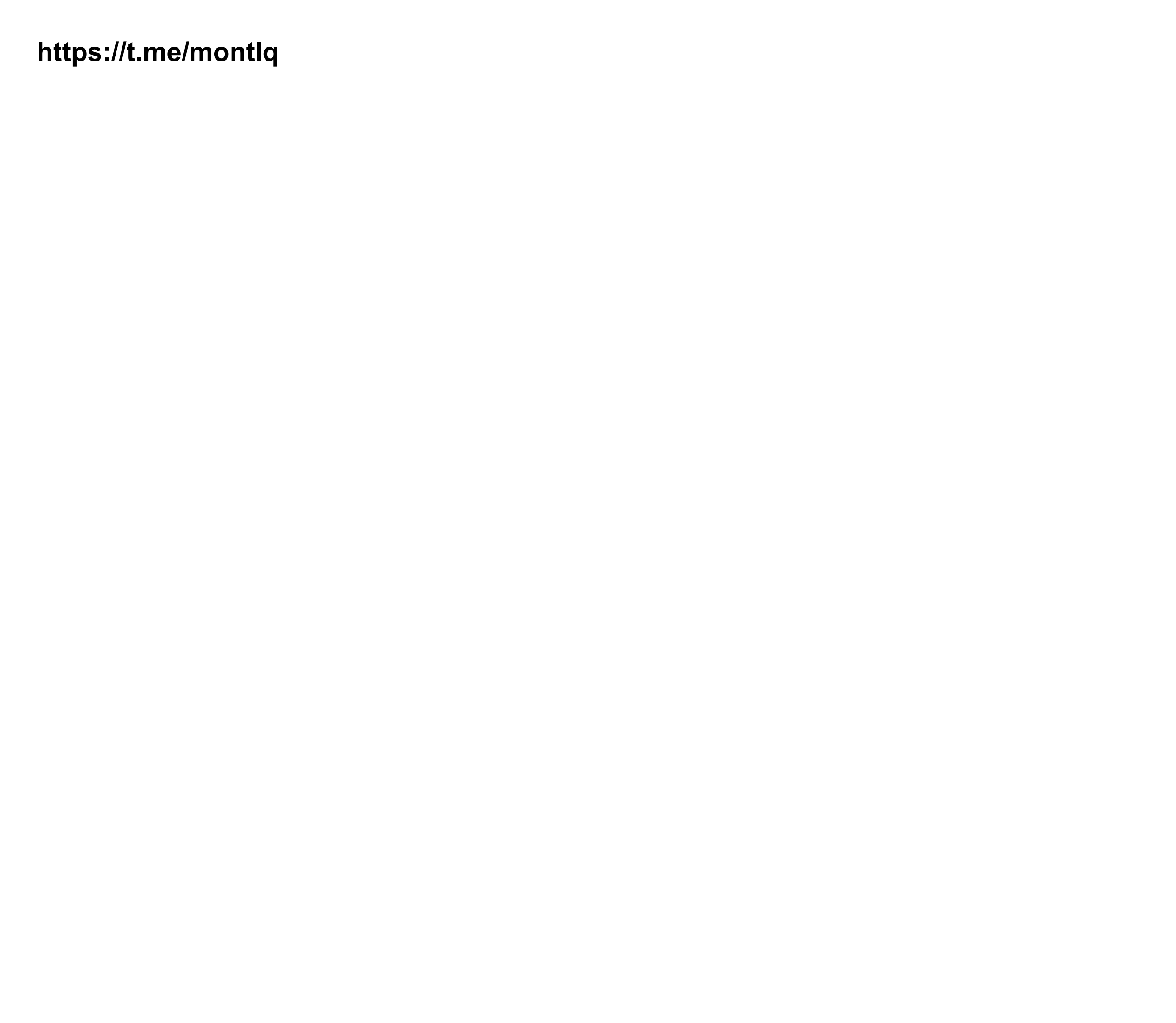
إنَّ الميزة الأكثر بروزًا في حزب التحرير الإسلامي هي طبيعته السياسية الصريحة والمعلنة. ويرىٰ أحد النقَّاد الأردنيين الذي يؤيد الإخوان ويلوم علىٰ حزب التحرير الإسلامي أنَّه يميل إلىٰ النزعة القومية، أنَّ مؤسسي الحزب ظنّوا أنَّهم يستطيعون تولي السلطة وإقامة دولة إسلامية في غضون ثلاثة عشر عامًا فقط، أو في خلال ما لا يزيد عن ثلاثة عقود بأيِ حال من الأحوال (صادق أمين، ١٩٨٢: ٧٦-٧٨). وبالفعل بدأ الحزب، من منتصف الستينيات، إظهار اهتمامه بتولي السلطة ومن ثمَّ حاول الاستيلاء علىٰ السلطة في الأردن في عام ١٩٦٨م، وقام بمحاولة أخرىٰ بعد بضع سنوات (المرجع السابق: ١٧٠-١٧٣). يبدو أنَّ أنصار حزب التحرير الإسلامي قد شاركوا في عدد من الأعمال السياسية العنيفة في بعض البلدان العربية، بما في ذلك العراق وتونس، وكما رأينا، في مصر.

يبدو أنَّ الحزب يطلب من أتباعه مستوىٰ عاليًا من التمرُّس الفكري والفقهي والتأكيد علىٰ الدور الحاسم للثقافة والتعليم، وهو الأمر الذي كان يراه بعض الإسلاميين مبالغًا في اهتمامه بالتفاصيل الفقهية الدقيقة. ولتجنب الخلاف المحتمل استنادًا إلىٰ تنوع المصادر الفقهية، يبدو أنَّ حزب التحرير الإسلامي لجأ إلىٰ ممارسة تصف مبدأ «تبني الأحكام». وهذا في الواقع امتداد لممارسة «الحزب السياسي»، حيث لا تصبح السياسات فقط بل وحتىٰ الأفكار مُلزِمة لجميع الأعضاء بمجرد تبنيها من قِبل التنظيم.

من هذا المنظور، يمكننا رؤية أنَّ الاهتمام بالتشكُّل الفكري، رُغم أهميته، يُعدّ أمرًا ثانويًا مقارنةً بمتطلبات العمل السياسي، التي لها الأولوية القصوىٰ. وهذا يؤدي في كثير من الأحيان إلىٰ أعمال غير ناضجة، أُعِدت علىٰ عجل. ومع ذلك، يبدو أنَّ القضية الفلسطينية تمثِّل استثناءً عجيبًا؛ فقد عارض حزب التحرير الإسلامي المقاومة الفلسطينية علىٰ أساس أنَّ إسرائيل دولة وبالتالي يجب مواجهتها من قِبل دول أخرىٰ (حيدر، ١٩٨٧: ١٣٧-١٦٦).

وبالرغم من عدم حدوث مواجهة صريحة بين حزب التحرير الإسلامي والسلطات في الأردن في السنوات الأخيرة، إلَّا أنَّه ليس ثمة شك في أنَّ النظام يرىٰ الحزب، إلىٰ جانب الجماعات المتشددة التابعة للإخوان التي تعمل باسم الجهاد- أعداء له في الأساس. وقد ألقت السلطات باللوم علىٰ هؤلاء الإسلاميين بسبب الاضطرابات التي وقعت في الجامعات الأردنية في عام ١٩٨٦م، وبشكل أكثر وضوحًا، بسبب مظاهرات غلاء الأسعار التي اندلعت في مختلف المدن الأردنية في عام ١٩٨٩م.

يمكن القول بأنَّ الاندماج المنظَّم لبعض العناصر الإسلامية داخل المؤسسة الهاشمية، إلىٰ جانب الازدهار النسبي والديناميي للاقتصاد الأردني منذ منتصف السبعينيات (بسبب التحويلات المالية الكبيرة والمساعدات الخارجية السخية إلىٰ دولة ذات تعداد سكاني صغير)، أفضت إلىٰ كبح جماح الممارسات المتشددة للحركة الإسلامية ضد الدولة. غيرَ أنَّه مع المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي بدأت تتراكم في السنوات الأخيرة، لا يمكن استبعاد إمكانية وجود حركة إسلامية أكثر تطرفًا. بالإضافة إلىٰ ذلك، قد يكون للتسييس المتنامي لأنشطة الإخوان المسلمين (وخاصة الجماعات الجهادية التابعة لهم)، وكذلك صعود حركة المقاومة الإسلامية، حماس، في الضفة الغربية وقطاع غزة، بعض التداعيات علىٰ الفلسطينيين الذين يعيشون في الأردن.

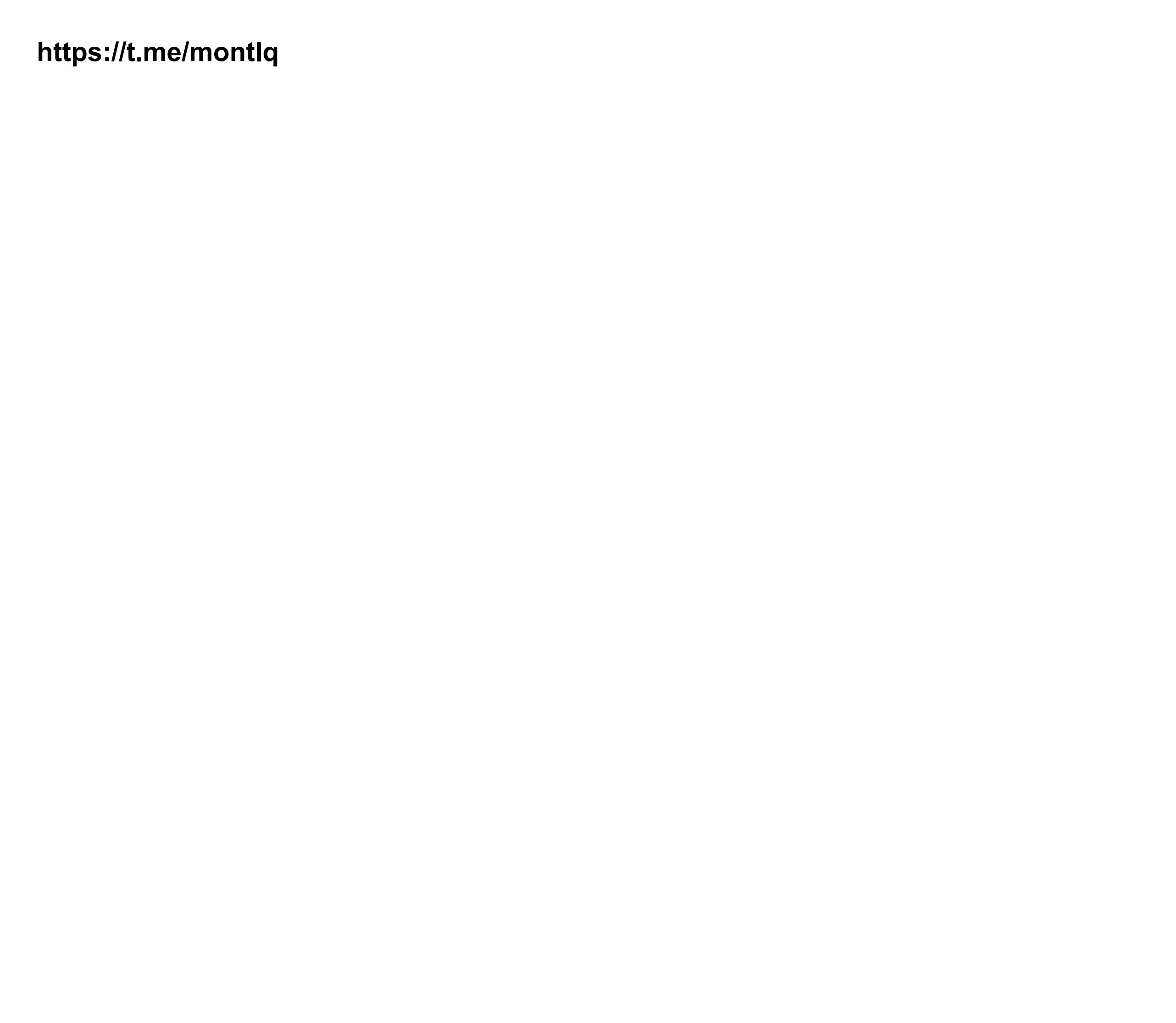


(٥)

الحركات الإسلامية
دراسة بعض الدول

الجزء الثاني

الحركة الإسلامية في المملكة العربية السعودية



* تفاجأ الكثيرون من حادثة اقتحام الحرم المكي في نوفمبر عام ١٩٧٩م من قِبل جماعة إسلامية متشددة، تلك الحادثة التي أثبتت دون أدنىٰ شك أنَّ المملكة العربية السعودية لم تكن محصَّنة تمامًا ضد قوىٰ «الصحوة الإسلامية»، بالرغم من أنَّها معقل الأماكن الإسلامية المقدسة.

في المملكة العربية السعودية، يُستخدم الدين أداة رئيسة للهيمنة الاجتماعية والشرعية السياسية، ويتحقق ذلك من خلال مؤسسات مثل المحاكم الشرعية، وهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (تأسَّست في عام ١٩٢٩م) والشرطة الدينية (المطوعون) (راجع بيسكاتوري، ١٩٨٠: ١٢٣-١٣٨).

وبالإضافة إلىٰ ذلك، تحالفت العائلة المالكة السعودية تاريخيًا مع الحركة الوهابية (الموحدون هو المصطلح المفضَّل في الجزيرة العربية)، وهي حركة سُنية تزعم أنها تتبع المذهب الحنبلي في الفقه السُني. كما اعتمدت العائلة المالكة بشكل كبير علىٰ فتاوىٰ هيئة كبار العلماء ودعمها داخل المملكة.

وفي واحدة من المحاولات العديدة لتوحيد الأراضي العربية تحت قيادة واحدة، اعتمد آل سعود علىٰ حركة تعرف باسم «الإخوان» (يجب عدم الخلط بينها وبين جماعة الإخوان المسلمين في مصر). كانت هذه الحركة عبارة عن جماعات بدوية علىٰ غرار الوهابيين نظَّمت نفسها في مطلع القرن العشرين في منطقة هجر، وهي مستوطنات زراعية/عسكرية.

وقد تعاونوا مع آل سعود في توحيد الكثير من الجزيرة العربية قبل أن ينقلب آل سعود عليهم ويقمعون قواتهم، وخاصة في المواجهة الكبرىٰ التي وقعت في ١٩٢٩-١٩٣٠ (راجع المعالجة الممتازة في كتاب شرارة، ١٩٨١ أ). ومنذ ذلك الحين، يبدو أنَّ بعض القبائل المهزومة استمرت في ضمر المشاعر العدائية تجاه العائلة المالكة السعودية.

ولكن بالطريقة نفسها التي استخدم من خلالها الحُكَّام الإسلام لشرعنة حكمهم؛ فإنَّ العديد من حركات المعارضة في المملكة العربية السعودية

استخدمت الإسلام أيضًا للتعبير عن معارضتهم من الناحية الدينية. وهكذا ظهرت «منظمة الثورة الإسلامية» بعد أعمال الشغب في المنطقة الشرقية في عام ١٩٧٩م، وربما لا تزال تتمركز هناك.

يؤمن أتباع تلك المنظمة بإقامة جمهورية إسلامية في الجزيرة العربية قائمة علىٰ أساس المشاركة الشعبية داخليًا والاستقلال الكامل في السياسة الخارجية. كما يبدو أنَّ هناك فرعًا راديكاليًا من جماعة الإخوان المسلمين المصرية، يؤمن أعضاؤه السعوديون أنَّ الإسلام السلفي يُستخدم في شبه الجزيرة العربية اليوم لإخفاء الفساد والقمع، وهي أمور رسَّخ الإخوان أنفسهم لمقاومتها.

إنَّ وجود مثل هذه التنظيمات الإسلامية يشير إلىٰ أنَّ المملكة العربية السعودية تبدو وكأنها تشهد جوانب معيَّنة من الظاهرة العامة للإحياء السياسي للدين الذي ينتشر الآن عبر معظم منطقة الشرق الأوسط. وقد تساءل الكثير من المراقبين عن السبب وراء وجود صحوة إسلامية في بلد من المفترض أنَّه يقوم علىٰ الإسلام في كل شؤونه. غيرَ أنَّ ما لا يحظىٰ بالاهتمام المناسب هو حقيقة أنَّ مثل هذه الحركات هي في الغالب حركات معارضة اجتماعية وسياسية، علىٰ الرغم من أنَّها ترتدي عباءة الدين، ومن ثَمَّ فهي غالبًا ما ترتبط بالتناقضات الاجتماعية والاقتصادية، والتفكُّك الثقافي، والاختلافات بين الأجيال. لقد كان الأشخاص الذين حاولوا الاستيلاء علىٰ الحرم المكي ينتمون إلىٰ حركة متشددة جديدة، وكانوا، في توسُّلهم بتعاليم أصولية صارمة، يعبِّرون فعليًا عن نقد اجتماعي، واحتجاج سياسي ضد ما اعتبروه استخدامًا زائفًا وانتهازيًا للإسلام لإخفاء الفساد والانحطاط والقمع وكذلك الخضوع «للأجنبيِّ».

لقد أثبتت حادثة الحرم المكي أنَّ سيرورة «روتنة» (Routinization) الأصولية التي كانت تحدث في المملكة العربية السعودية لم تكن خالية من

الإشكاليات. فلا يمكن إنكار أنَّ غالبية العلماء قد انحازوا إلىٰ جانب النظام، وحاولوا السير علىٰ حبل مشدود بين التسامح مع «التحديث» وفي الوقت نفسه معارضة «التغريب» (راجع آبير، ١٩٨٨ : ٢٤-٣١). ومع ذلك، لم يكن من السهل فصل التحديث عن التغريب والاندفاع المتهور في علاقات اقتصادية رأسمالية صاحبها انتشار النزعة الاستهلاكية، والتساهلية، والفساد. ولم تتحقق سيرورة التحديث أو توزيع «غنائم النفط» بالتساوي والإنصاف في جميع أنحاء المملكة. لقد كانت الروح الوهابية البدوية المنكفئة علىٰ نفسها لا تزال تتناقض مع النزعة الاستهلاكية وحياة الترف والانغماس في الشهوات والماديَّة التي نتجت عن اندماج الاقتصاد «الريعي» للملكة العربية السعودية في النظام العالمي لعلاقات التبادل الرأسمالي.

كان متمردو مكة، الذين تجمَّعوا حول نواة حركة الإخوان، قد استعادوا نوعًا من الوهابية الجديدة من أجل الرد علىٰ المجتمع السعودي والدولة السعودية. وكان العديد من قادة حادثة الحرم المكي من القبائل البدوية في نجد التي كانت تعارض آل السعود تقليديًا، والتي استمرت في العيش في مناطق بدائية حيث كانت فوائد الثروة النفطية أقل وحيث كان هناك تغلغل أقل نسبيًا من قِبل الدولة السعودية. وكان زعيم الحركة هو جهيمان العتيبي (من مواليد ١٩٣٦م)، الذي تربىٰ علىٰ العادات والتقاليد البدوية التي تعلمها من أبيه. وكان جدَّهُ قد قُتِلَ في معركة السبلة مع السعوديين في عام ١٩٢٩م. وقد رحَّب به أهالي وادي «العرج»، أحد هجر الإخوان علىٰ طريق الرياض-مكة. كان العتيبي متزوجًا من ابنة أمير مدينة ساجر، وهي شقيقة محمد عبد الله القحطاني. وكان كلا الرجلين من بين المتورطين في حادثة الحرم المكي، وهذا الأخير رأىٰ فيه جهيمان العتيبي أنَّه المهدي المنتظر. وهكذا كانت هناك نواة عائلية وقبلية متميِّزة للحركة، حيث كان العديد من القادة أحفاد أفراد من قبائل «عتيبة» و«مطير» و«يام» الذين حاربوا مع الدويش ضد عبد العزيز آل سعود (منظمة الثورة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية، ١٩٨١أ: ٢٥-٢٦).

عمل جهيمان في الحرس الوطني السعودي لمدة ثمانية عشر عامًا، ثمَّ التحق بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة لفترة من الزمن. وبعد ذلك ترك العمل في الحرس الوطني، قبل ست سنوات من حادثة الحرم المكي، من أجل نشر رسالة حركة الإخوان من خلال الكتابة وتوزيع رسائل مختلفة حتىٰ وفاته، عن عمر يناهز الثالثة والأربعين، في حادثة الاستيلاء علىٰ الحرم المكي. وكان العديد من أتباعه من طلاب الجامعة الإسلامية. والواقع أنَّ الطلاب شكَّلوا، وفقًا لبعض المصادر، حوالي ٨٠ بالمائة من نواة حركة الإخوان الجديدة (منظمة الثورة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية، ١٩٨١أ: ١٠٠).

*** إنَّ الموقف الأيديولوجي للعتيبي يمثِّل توجُّهًا وهابيًا جديدًا، حيث:**

(١) يُطلق العنان لتشدُّد الوهابية الأصيلة ضد فساد آل سعود، وانغماس المجتمع السعودي في ثروات النفط.

(٢) صارت كراهية الوهابيين الأصليين للأجانب موجَّهة الآن ضد «السفراء والخبراء والمعلمين المسيحيين» الذين أصبحوا الآن «معلمين لنا» والذين تُرفع أعلامهم المسيحية إلىٰ جانب راية التوحيد الإسلامية.

(٣) وبات جهاد الوهابيين الأصليين موجهًا الآن نحو محاولة «روتنة» الوهابية، من خلال المؤسسات الحكومية مثل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد وغيرهما، وبالتعاون مع رجال الدين الذين يُطلق عليهم جهيمان «مشايخ المداهنة

والمعاش والرواتب والمراتب» (راجع سيد أحمد، ١٩٨٨ ب).

هناك مَن يقول إنَّ الاستيلاء الفعلي علىٰ المسجد الحرام ضمَّ نحو ٢٠٠٠ من المقتحمين كانوا مسلَّحين تسليحًا جيدًا ومزودين بالإمدادات الغذائية، ربما استعدادًا لحصار طويل أو توقُّعهم مواجهة صعوبات أثناء عملية الاقتحام، ومن الواضح أنَّه كان مخططًا جيدًا ومُعدًّا بعناية (ما يشير إلىٰ ذلك، علىٰ سبيل المثال، هو تهريب الأسلحة إلىٰ المسجد الحرام). كان من الواضح أنَّ الهدف هو تقديم قيادة بديلة للجزيرة العربية، التي يفترض أنَّها تعتمد علىٰ دعم الحجيج، واستمر الحصار لمدة ٢٢ يومًا، وفي الأخير تمَّ سحق المقتحمين ولكن بتكلفة سياسية كبيرة مع مقتل حوالي ٤٥٠ مقتحمًا وحوالي ٢٧٠٠ من أفراد القوات الحكومية.

كان اختيار المسجد الحرام، بدلًا من العاصمة الرياض، لافتًا للاهتمام: فهل كان مؤشرًا علىٰ تأكيد الحركة علىٰ الطابع الديني وليس السياسي للحادثة، أم أنَّه كان قرارًا تكتيكيًا من خلال الاعتماد علىٰ صعوبة محاولة الحكومة لاستعادة المسجد الحرام وحساسية هذه المحاولة؟ من الأمور المهمَّة أيضًا أنَّ فتوىٰ العلماء التي أجازت إجراءات الحكومة في اقتحام المسجد استغرق صدورها عدة أيام ولم يُوقِّع عليها جميع كبار العلماء، مما يشير إلىٰ أنَّ بعضهم كانوا مؤيدين لأهداف الاستيلاء أو ليس لديهم الرغبة في الموافقة علىٰ استخدام القوة في منطقة مُحرَّم فيها القتال. ثمة احتمال أنَّه علىٰ الرغم من أنَّ العديد من رجال الدين كانوا علىٰ وفاق أيديولوجي مع العديد من أفكار المتمردين؛ فإنَّهم لم يروا القحطاني باعتباره المهدي المنتظر ولم يدعموا استخدام القوة لمهاجمة الدولة (راجع السيد أحمد، صفحة ١٩٨٨: ٣٤ وما يليها). المصدر الرئيس المفصَّل لأحداث مكة هو كتاب «ثورة في رحاب مكة» لأبي ذر [اسم مستعار] نُشِر سنة ١٩٨٠م.

الخلفية الاجتماعية للحركة مهمة أيضًا في هذا السياق. كان معظم أتباع جهيمان طلابًا أو خريجين في العشرينيات أو الثلاثينيات من عمرهم، غالبيتهم من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة (التي تأسَّست في عام ١٩٦٠م)، ومن جامعات أخرىٰ. كانوا يجتمعون به في المساجد والبيوت في مكة المكرمة والمدينة المنورة وغيرها من المدن للتعلم ومناقشة، من بين أمور أخرىٰ، الرسائل التي نشرها من كتاباته أو تفسيراته لابن تيمية. كما تميَّزت الحركة ببُعد معيَّن من «الوحدة الإسلامية»، حيث تضمنت أعضاء من بلدان إسلامية أخرىٰ، بعضهم طلاب في الجامعة الإسلامية نفسها. ومن بين الأشخاص الثلاثة والستين الذين أُعدِموا في نهاية المطاف لدورهم في مخطط الاستيلاء علىٰ المسجد الحرام، كان هناك عراقي واحد، وسوداني، وثلاثة كويتيين، وسبعة يمنيين، والأهم من ذلك، عشرة مصريين.

باختصار، يمكن وصف المشاركين في حادثة الاستيلاء علىٰ الحرم المكي بأنهم من الشباب الحضري المتعلِّم. وبالإضافة إلىٰ ذلك، ثمة بُعد قبليّ وإقليميّ يشير إلىٰ التوزيع غير المتكافئ لمكاسب الطفرة النفطية بين مختلف القبائل والمناطق. وبسبب حساسية المسألة القبلية، نفت السلطات السعودية أن يكون لتلك الجماعة المنشقة أي بُعد قبليّ أو حتىٰ عائليّ (انظر جريدة الرياض، ٩ ديسمبر ١٩٧٩). ومع ذلك؛ فإنَّ أكثر من ثُلثي المواطنين السعوديين الواحد والأربعين الذين أُعدِموا في يناير عام ١٩٨٠م جاءوا من منطقة نجد المحرومة نسبيًا، وكان ٢٥ بالمائة منهم من قبيلة عتيبة المعادية للعائلة المالكة السعودية (أبو ذر، ١٩٨٠ : ٢٤٨ وما يليها). وكان آخرون من قبائل قحطان، وقبيلة حرب، وقبيلة عنيزة، وقبيلة سبيع، وقبيلة شمر، وغيرهم من القبائل غير المتصالحة مع الهيمنة السياسية لعائلة آل سعود.

وكما كان متوقعًا، أُحبِطت محاولة الاستيلاء علىٰ مكة باسم الإسلام كذلك، رُغم التكاليف الباهظة. وتمَّ تصنيف المتمردين باعتبارهم خوارج،

وصدرت فتوىٰ من العلماء تُجيز اقتحام الحرم المكي لملاحقتهم. لكنَّ أحداث مكة كانت ذات أهمية أوسع من مجرد تأثيرها المباشر المثير للقلق. لقد أعادت إحياء الجدل حول الشرعية الإسلامية للنمط الملكي للحكومة (في ظل أنَّ معظم الأصوليين يعتقدون أنَّ الإسلام لا يجيز حكم الملوك).

ولذلك، ألقوا الضوء علىٰ مشكلات «الفساد في الأرض» التي تفاقمت في الحالة السعودية بسبب تأثير الثروة النفطية. إنَّ الموقف الرسمي الصارم للنخبة الحاكمة لا يتماشىٰ بسلاسة مع قصص العمولات والرشاوىٰ، والحفلات الداعرة، ومغامرات لعب القمار في الخارج والعلاقات «الغرامية والجنسية»، ناهيك عن النفقات المُعلنة التي وصلت إلىٰ حدِّ التبذير علىٰ القصور الملكية، والطائرات الخاصة، واحتفالات الزواج، وسباقات الإبل وصيد الصقور!

إنَّ تأثير الثروة النفطية وكذا طبيعة النظام الاجتماعي والسياسي القائم أدَّىٰ في الواقع إلىٰ توسيع الفوارق، ليس فقط بين الطبقات الاجتماعية المختلفة وبين المتدينين والعلمانيين والأميين، ولكن أيضًا بين المراكز الحضرية من ناحية، والبدو والمراكز الريفية من ناحية أخرىٰ.

في السنوات الأخيرة، عانىٰ سكان تلك المناطق من صعوبات متزايدة في ظل تسلل الجفاف إلىٰ معظم المناطق الصحراوية، ومع تحوُّل سياسات الحكومة إلىٰ المزيد من التحيُّز تجاه المراكز الحضرية علىٰ حساب سكان الصحراء والريف. وإذا أُستُخدِم الدين مرة أخرىٰ في المملكة العربية السعودية باعتباره وسيلة للاحتجاج ومحفِّزًا للثورة، فمن المرجح أن تكون هذه الجماعات «المحرومة» من بين أوائل مَن يوظِّفون الدين أداة ضد الدولة.

بيدَ أنَّ توقعات المتمردين بأنهم سينجحون كانت غير واقعية إلىٰ حد كبير، بالنظر إلىٰ أنَّ الحركة الإسلامية لم تخترق مختلف شرائح المجتمع

السعودي، وظلّت معزولة عن غيرها من حركات المعارضة العلمانية والإسلامية الأخرىٰ، بما فيها حركات الشيعة الصاعدة في المحافظات الشرقية ضد النظام في الوقت نفسه تقريبًا (راجع منظمة الثورة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية، ١٩٨١ب). ومن الواضح أنَّ النبرة الحنبلية- الوهابية للحركة سوف تقلّل من أي تعاون ممكن مع المتطرفين الشيعة، وقد لا تروق بالضرورة للنخب المثقفة-التكنوقراطية الكبيرة التي ربما تكون أكثر انجذابًا لأفكار الإصلاح الإسلامي مثل تلك المنتشرة في الجزيرة العربية والخليج علىٰ يد أمثال عبد الله النفيسي وأتباعه (انظر النفيسي، ١٩٨٠).

كانت النتيجة الرئيسة لأحداث مكة، في نهاية الأمر، هي تعزيز السلطة الأخلاقية والاجتماعية للعلماء في الحفاظ علىٰ السِمات الوهابية الرئيسة للنظام السعودي (وبشكل متزايد، الرؤية «المحافِظة» في الخليج برمّته)، ما دام العلماء يمتنعون عن التدخُّل في الطريقة التي يتمتع بها آل سعود بالسلطة[١]. صار هذا السلوك أكثر صرامة منذ بداية الثمانينيات، ومن منتصف الثمانينيات أصبح يُصاغ بمفردات دينية علىٰ نحو متزايد. وقد تجلىٰ ذلك في رفض العاهل السعودي (الملك فيصل بن عبد العزيز) لقب «جلالة الملك»، وطلب تعديله إلىٰ لقب «خادم الحرمين الشريفين». وعلىٰ الرغم من أنَّ معظم قوائم المعتقلين السياسيين المزعومة التي تتداولها المعارضة حاليًا تضم أغلبية شيعية من محافظات المنطقة الشرقية؛ فإنَّ المرء لن يتفاجأ إذا أطلقت التداعيات الناتجة عن انخفاض عائدات النفط، في المستقبل القريب، أنواعًا جديدة من المعارضة الدينية و/أو السياسية بين العناصر الشبابية المثقفة للمجتمع السُني المهيمن.

---

(١) وفقًا لصحيفة الثورة الإسلامية العدد رقم ٨٤ (مارس ١٩٨٧: ٤٥)، تُعِد وزارة الأوقاف ووزارة الإعلام نصوص خُطب الجمعة في جميع المساجد الحكومية في المملكة العربية السعودية، وتفرض عقوبات علىٰ أية مخالفة لمحتوىٰ تلك الخُطب.

الحركة الإسلامية في السودان

يقدِّم السودان بعض الأفكار اللافتة للنظر حول العلاقة بين الدين والدولة. فلا تتمتع هذه الدولة بحركة إسلامية معتبرة فحسب، بل تتعامل مع أقلية غير مسلمة في الجنوب. ويمثِّل جعفر محمد النميري رئيس السودان، إلىٰ جانب محمد ضياء الحق رئيس باكستان، دراسة حالة مثيرة للاهتمام لما قد تبدو عليه ما تُسمىٰ بالحكومة الإسلامية التي أطلقها النظام العسكري.

لقد اكتسب الإسلام في السودان، منذ وقت مبكر جدًا، طابعًا صوفيًا مميَّزًا. والأسباب وراء ذلك كثيرة، منها حقيقة أنَّ الإسلام قد برز في السودان متأخرًا نسبيًا، ولم يفرضه غزو عسكري، أو دعوة منظَّمة من العلماء؛ بل انتشر بواسطة التجَّار وزعماء القبائل.

لذلك: ظهر الاهتمام بالمسائل النظرية والفقهية متأخرًا، في حين أصبح دور الشعائر والسلوكيات والقدوة الحسنة هو الدور السائد. وقد كانت الطرق الصوفية ناجحة إلىٰ حد كبير في نشر الإسلام بهذه الطريقة، مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بعدة خصائص للثقافة المحلية ما قبل الإسلامية. وعلاوة علىٰ ذلك، مثَّل مشايخ الصوفية الأصول الأوليَّة للانتلجنسيا السودانية التقليدية، خاصة أنَّ دورهم لم يقتصر علىٰ الأمور الدينية فحسب، بل امتد أيضًا إلىٰ جوانب مختلفة من الحياة الاجتماعية والسياسية (حيدر إبراهيم علي، ١٩٨٧: ٧٩ وما يليها).

مزجت الحركة المهديَّة التي نشأت في القرنِ التاسع عشر بين مقاومة الاستعمار والسعي الصارم للعودة إلىٰ النصوص الدينية الأصلية - الكتاب والسُنة. وعلىٰ الرغم من هزيمة المهدي علىٰ أيدي القوات الأنجلو-مصرية في نهاية القرن التاسع عشر، تمَّ إحياء المهدية في القرن العشرين من خلال سيد عبد الرحمن المهدي، واجتمع «الأنصار» تحت قيادته التي اتخذت الطابع المحافِظ. (وودوارد، ١٩٨٣: ٩٩-١٠١).

تأسَّست الطريقة الختمية في القرن التاسع عشر في الريف، وكانت بمثابة المنافس الرئيس للمهدية. قويت شوكة هذه الطريقة في بداية القرن العشرين. وبالنظر إلىٰ الدور المحدود لنخبة العلماء الرسميين، كانت الختمية والأنصار هم الأكثر تأثيرًا، وبالتأكيد الأفضل تنظيمًا بين جميع الجماعات في السودان الحديث؛ فكل جماعة كانت تعمل علىٰ المستوىٰ الشعبي من خلال مجموعة معيَّنة من الفقهاء المحليين (فول، ١٩٨٣: ١١٧ وما يليها).

في فترة ما بعد الحرب، ميَّز هذا الانقسام الطائفي الأحزاب السياسية الناشئة، وأهمها حزب «الأمة»، الذي كان مؤيدًا للمهدية ومعاونًا للبريطانيين، وحزب «الأشقاء» الذي كان من أنصار الختمية، ومؤيدًا لمصر. وقد انعكست الاختلافات علىٰ مستوىٰ التنظيم الطائفي والأيديولوجيا في بِنىٰ الأحزاب المعنيَّة. ولذلك؛ فإنَّ عزوف مشائخ الصوفية عن الاضطلاع بأدوار سياسية أعطىٰ الأولوية للقوميين التحديثيين العلمانيين داخل الحزب الوطني الاتحادي (الذي انبثق عن الطريقة الختمية)، في حين أنَّ فاعلية الحركة المهدية ضمنت تفوُّق القيادة الطائفية للأنصار داخل حزب الأمة (كودسي، ١٩٨٦: ٣٦-٣٨).

ظهرت حركة التحرير الإسلامي، التي كانت جماعة أصولية في الأساس، في عام ١٩٤٩م من داخل الدوائر الطلابية، وفي النهاية شكَّلت رابطة مع الإخوان المسلمين في عام ١٩٥٤م. ثمَّ أسَّس حسن الترابي جبهة

الميثاق الإسلامي في عام ١٩٦٤م، وأصبح مرشدًا لجماعة الإخوان المسلمين السودانية التي بقيت صغيرة الحجم رُغم ذلك (فول، ١٩٨٣: ١٢٨-١٢٩).

وخلال السنوات الخمس والعشرين الأوَل من استقلال البلاد، كانت الحياة السياسية في السودان واقعة تحت هيمنة نفوذ الشخصيات والمنظمات، السياسية منها والعسكرية علىٰ السواء، حيث كان الانقسام بين الختمية والأنصار يلوح في الأفق علىٰ الدوام. وفي مايو عام ١٩٦٩م حدث انقلاب عسكري أفضىٰ إلىٰ وصول النميري إلىٰ السلطة، وإنشاء نظام جديد ذي نزعة اشتراكية وعروبية. كان هذا التوجُّه مسؤولًا، من بين أمور أخرىٰ، عن المواجهة الدموية المسلَّحة بين النميري والأنصار التي وقعت في جزيرة آبا في مارس عام ١٩٧٠م. غيرَ أنَّ محاولة الانقلاب اليساري في يوليو ١٩٧١م جعلت النميري ينقلب ضد اليسار، مما دفعه إلىٰ تطهير معظم الاشتراكيين من حكومته واستبدالهم برجال لديهم خلفية أو علاقات بالصوفية، وفي النهاية، تأسيس نظام قائم علىٰ «سياسة التعاون» (كودسي، ١٩٨٦: ٤١-٤٦).

وفي حين أراد النميري فرض الفصل بين الطوائف والدولة، أراد أيضًا الحفاظ علىٰ وجود علاقة وثيقة بين الدين والمجتمع. وهكذا نص دستور سنة ١٩٧٣م علىٰ أنَّ الإسلام هو المصدر الرئيس للتشريع، وتشكَّلت لجنة في عام ١٩٧٧م لمراجعة القوانين وجعلها تتماشىٰ مع مبادئ الإسلام. كان الإخوان المسلمون بطبيعة الحال أول مَن استفاد من مزايا هذا التوجُّه الجديد. وبالرغم من مناهضة جماعة الإخوان المسلمين لليسار بقوة، باعتبارها جماعة استفادت من التعليم الحديث، بدت الجماعة مؤيدة للتنمية الاقتصادية والتحديث السياسي (المرجع السابق: ٤٧-٤٨).

في ظلِّ حملة القمع ضد الحزب الشيوعي السوداني القوي، كان النميري مهتمًا بشكل واضح بالتوصل إلىٰ مصالحة مع جميع القوىٰ المناهضة لليسار، ولم تكن جماعة الإخوان المسلمين جماعة طائفية أو قوية بما يكفي لتمثِّل

تهديدًا مباشرًا له. وهكذا حلَّت جماعة حسن الترابي تنظيم الإخوان، وانضمت إلىٰ صفوف النميري في الاتحاد الاشتراكي السوداني، في حين استمرت جماعة أقل تصالحية عارضت هذا التعاون في العمل تحت راية الإخوان المسلمين وتحت قيادة صادق عبد الماجد. كما استفاد صادق المهدي، زعيم الأنصار، من «المصالحة الوطنية» التي وقعت في الفترة بين عامي ١٩٧٧م و١٩٧٨م، وانضم إلىٰ الاتحاد الاشتراكي السوداني لفترة وجيزة، علىٰ الرغم من استقالته بعد بضعة أشهر.

يمثِّل حسن الترابي من نواحٍ عديدة النوع المختلف من المؤيدين الذي يميِّز جماعة الإخوان المسلمين السودانية. وُلِدَ الترابي سنة ١٩٣٢م، وكان أبوه قاضيًا، وعاش في أجزاء مختلفة من السودان، درس القانون في الخرطوم ولندن، وحصل علىٰ درجة الدكتوراه في القانون من جامعة السوربون. عمل محاميًا حتىٰ استدعاه النميري للانضمام إلىٰ مجلس الوزراء الذي تمَّ تشكيله لتحييد المعارضة برمّتها. وتولىٰ منصب وزير العدل والنائب العام، برفقة صديقه من جماعة الإخوان، أحمد عبد الرحمن الذي شغل منصب وزير الداخلية. بالإضافة إلىٰ ذلك، ازداد نفوذ الترابي وتأثيره من خلال تعيينه في المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي السوداني، ثمَّ عُيِّنَ لاحقًا مستشارًا للنميري في شؤون السياسة الخارجية. ومع ذلك، استمرت جماعة الإخوان بوصفها حركة معزولة إلىٰ حد ما للمفكرين الذين كانوا يفتقرون إلىٰ أية علاقات وثيقة بشكل خاص مع جموع المسلمين العاديين الذين يرتادون المساجد المتواضعة. وردًا علىٰ سؤال حول العلاقة التي ربما تكون بين الإخوان المسلمين ومساجد السودان، أشار الترابي إلىٰ أنَّه «ليس ثمة علاقة علىٰ الإطلاق. نحن نعمل في المساجد، وفي المدارس والجامعات والمصانع كذلك. نحن موجودون في النوادي والجمعيات الرياضية والنقابات الفنية». (ديتل، ١٩٨٤: ٢٠١).

اضطر الإخوان المسلمون، في تحالفهم مع النميري، قبول دور تكميلي لسياساته، وبالتالي كانوا بحاجة إلىٰ تعديل رؤيتهم الخاصة لسِمات الدولة

الإسلامية. ومع ذلك، ليس ثمة شك في أنَّ اهتمام الإخوان بالسلطة السياسية قد دفعهم، في أكثر من مناسبة، إلىٰ إضفاء الشرعية الدينية علىٰ نزوعات النميري السلطوية المتزايدة.

تتوافق أفكار حسن الترابي حول الدولة الإسلامية مع الفكر السائد للأصولية. فهو يؤمن أنَّ الدولة الإسلامية هي جزء من منهج الحياة الشامل والمتكامل في الإسلام، حيث لا يوجد انقسام بين الشأن الخاص والعام، بين الدولة والمجتمع (الترابي، ١٩٨٣: ٢٤١). تكمن أُسُسها الأيديولوجية في عقيدة التوحيد، التي تتمثَّل مهمتها في خدمة الله من خلال تطبيق الشريعة. إنَّ الدولة الإسلامية ليست دولة علمانية ولا قومية ولا هي كيان ذو سيادة؛ لأنَّها ممثَّلة بأمَّة خاضعة لإرادة الله. ويؤكِّد الترابي أنَّ الحكومة الإسلامية هي حكومة قاصرة، وليست حكومة شمولية. وفي ظل الحكم الإسلامي، يتمتع غير المسلمين بحق مكفول في التمسك بمعتقداتهم الدينية وتنظيم حياتهم الخاصة والتعليم والشؤون العائلية. وإذا كان هناك أي حُكم من أحكام الشريعة يعتقدون أنَّه غير متوافق مع أحكامهم الدينية، يمكن إعفاؤهم منه (الترابي، ١٩٨٣: ٢٤٢-٢٥٠).

وفي ظل انخراطه المتزايد في السياسة، كان علىٰ الترابي أن يعترف بأنه بالمقارنة مع إنجازات الفقه الإسلامي في الشؤون الشخصية أو الاقتصادية، فإنَّه في المسائل السياسية كان أقل عمقًا وأقل حداثة ومسايرة للواقع. لقد تحدث الترابي عن «أزمة في الفقه السياسي» عزاها إلىٰ حقيقة أنَّ «الإحياء الإسلامي أطلق طاقة العقيدة لدرجة أنَّها تجاوزت بكثير القدرة التعبيرية للفقه السياسي الإسلامي الذي كان متاحًا للوقت الراهن» (حيدر، ١٩٨٧: ٣٩-٤٠).

إنَّ «النظام الإسلامي» الذي فرضه النميري علىٰ السودان، بدعم من الترابي والإسلاميين (أي جبهة الميثاق الإسلامي التي أصبحت فيما بعد الجبهة

الإسلامية القومية)، لم يرق إلىٰ مستوىٰ الصورة المثالية التي افترضها الترابي. وقد زعم النميري أنَّه كان يقاتل الطائفية الدينية التي عبَّرت عن نفسها من خلال نظام الحزب التقليدي، وأنَّه كان يسعىٰ إلىٰ إقامة مجتمع أكثر تكاملًا وتعاونًا يقوم علىٰ الإسلام الحقيقي (راجع النميري، ١٩٨٠). وفي سبتمبر عام ١٩٨٣م، تمَّ الإعلان عن تطبيق قوانين الشريعة، وتبع ذلك بعد بضعة أشهر، تحديدًا في يونيو عام ١٩٨٤م، تعديلات علىٰ فقرات معيَّنة من الدستور قدَّمها «الإمام» النميري (راجع المنظمة العربية لحقوق الإنسان، ١٩٨٤).

*** وشملت هذه التعديلات:**

- تبدأ فترة الرئاسة من تاريخ البيعة، ولا تحدد بمدة زمنية معيَّنة.
- يجوز لرئيس الجمهورية أن يعهد بكتاب مختوم وموقَّع عليه بخط يده إلىٰ أحد مساعديه أو رئيس القضاء أو إلىٰ نائب رئيس مجلس الشورىٰ صاحب العهد وتنعقد له البيعة وتعلن علىٰ الأمة.
- لا تجوز مساءلة رئيس الجمهورية أو محاكمته.
- رئيس مجلس الشعب يعينه رئيس الجمهورية.
- الهيئة القضائية مسؤولة مع رئيس الجمهورية أمام الله.
- تُحال جميع صلاحيات مجلس القضاء العالي إلىٰ رئيس الجمهورية.
- وأخيرًا، والأهم من ذلك؛ فإنَّ نكث البيعة يُعدُّ خيانة عظمىٰ.

وقد أثارت هذه التعديلات غضب قطاع كبير من الشعب السوداني، ولم يتمكَّن النميري من فعل ما يحلو له في مجلس الشعب (حيث أحال المقترحات إلىٰ لجان متخصصة لإجراء مزيد من الدراسة). ومع ذلك، لا يمكن إنكار أنَّ النميري قد حدَّد تطبيق الشريعة في عقله بحكم مطلق لنفسه، وبالفعل تحرَّك بدهاء لاعتقال صادق المهدي عندما تجرأ الأخير علىٰ انتقاد الوتيرة والأساليب التي تمَّ من خلالها إدخال الإصلاحات الخاصة بالشريعة. بالإضافة إلىٰ ذلك، في يناير عام ١٩٨٥م، وعلىٰ الرغم من النداءات من جهات عدة، أعدم النميري محمود محمد طه، البالغ من العمر ثمانين عامًا، زعيم جماعة «الإخوان الجمهوريين»، بسبب جرأته علىٰ انتقاد تطبيقه لأحكام الشريعة.

كان هذا التطبيق في الواقع جامعًا وصارمًا، وفُرِضَ بشكل سريع وتعسفيٍّ وعنيف (غالبًا ما ينطوي علىٰ قطع الأيدي والأرجل) علىٰ المسلمين والمسيحيين علىٰ حدٍ سواء، من قِبل محاكم الطوارئ الخاصة. ووفقًا لقانون الطوارئ لسنة ١٩٨٤م، شكَّل الرئيس هذه المحاكم، وتتكون هيئة كل محكمة من ثلاثة قضاة أحدهم قانوني مختص، والثاني من القوات المسلَّحة، والثالث من قوات الشرطة. وغالبًا ما تُصدر تلك المحاكم الأحكام (في كثير من الأحيان تكون مُتلفزة) في اليوم نفسه، مع حرمان المتهم من أي خدمات قانونية مهنية ولا يحق له حتىٰ الطعن. وقد كان قانون أصول الأحكام الذي دعموه وقانون العقوبات الجديد لعام ١٩٨٣ الذي تقدَّموا به، جنبًا إلىٰ جنب مع قانون أصول الأحكام كانا متطرفين في صرامتهما.

كما صدرت قوانين «إسلامية» أخرىٰ، في الشؤون المدنية والتجارية، وأصول التقاضي، وحتىٰ في الأمور المرورية، بسرعة كبيرة وفي أقل من عام خلال الفترة بين عامي ١٩٨٣م و١٩٨٤م. وكان الإسلاميون فخورين بأنَّهم أسهموا في أول مجهود عملي لتقنين الفقه الإسلامي، سبق أهل السودان فيه غيرهم. وكانوا يميلون إلىٰ التقليل من حقيقة أنَّ هذا حدث في ظلِّ نظام

ديكتاتوري بالأساس، مدَّعين أنَّ مشاركتهم قد وسَّعت النطاق لزيادة العدالة وفي الوقت نفسه الكشف عن الجوانب الفاسدة للنظام (الكباشي، ١٩٨٦: ١٣-١٤، ٦٢-٦٧). ولكي تصبح أجواء السلطوية العامة تامة الأركان، تمَّ حرمان أفراد ينتمون إلىٰ ثلاث عشرة مهنة مختلفة من الحق في تكوين نقابات أو الانضمام إليها، من بينهم المحامون والأطباء والمهندسون وغيرهم (فودة، ١٩٨٥: ١٢١-١٤١).

وغني عن القول أنَّ النظام الإسلامي الجديد الذي وضعه النميري لم يساعد في حل أي من المشكلات الاقتصادية والاجتماعية المتصاعدة التي كانت تحيط بالبلاد. بل علىٰ النقيض من ذلك، أفضىٰ هذا النظام إلىٰ جانب إعادة تقسيم المناطق الجنوبية بشكل تعسفي (في انتهاك صارخ لاتفاقية أديس أبابا سنة ١٩٧٢م)، إلىٰ إشعال تمرد الجنوب غير المسلم. وقد تراكمت المشكلات الاجتماعية والاقتصادية منذ منتصف السبعينيات مع انفتاح الاقتصاد السوداني علىٰ القوىٰ والتأثيرات الخارجية (العربية والأجنبية والدولية) التي لم تستطع الدولة السودانية السيطرة عليها (خاصة بالنظر إلىٰ الموارد الهزيلة للجهاز الإداري السوداني، والقدرات التنظيمية والإدارية المحدودة في البلاد). وقد تصاعد الاحتجاج الشعبي في الشمال أيضًا، وعبَّر عن نفسه في شكل مظاهرات وإضرابات، أبرزها كانت مظاهرات الأطباء في بداية عام ١٩٨٤م.

قوانين الطوارئ التي أعلن عنها النميري في نفس العام أيَّدها الترابي الذي ادَّعىٰ أنَّ لديها سابقة في التقاليد الإسلامية. غيرَ أنَّ التغييرات التشريعية والتنظيمية الجديدة التي تمَّ إدخالها تسببت في حدوث خلل خطير في أجهزة الدولة مما أدىٰ إلىٰ تبديد أي فعالية لا تزال تمتلكها. كان الوضع الاجتماعي والسياسي خارج السيطرة، وسرعان ما أدركت الحركة الإسلامية أنَّ دعمها لسلطة النميري التعسفية قد تجاوز كل الحدود. في هذه المرحلة قرَّر

الإسلاميون تجربة نوع من الانقلاب الداخلي من أجل السيطرة علىٰ الأمور. ومع ذلك، اكتشفت سلطات الدولة نواياهم، وتمَّ اعتقال قادتهم، من بينهم الترابي، في يناير ١٩٨٥م (مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٨٨: ٢٤٣-٢٤٥).

لقد أدَّت الأزمة الاجتماعية الاقتصادية المتصاعدة، جنبًا إلىٰ جنب مع استبداد النميري، إلىٰ انفجار شعبي كبير في مارس عام ١٩٨٥م. بدأ كل شيء في جامعة أم درمان الإسلامية، ثمَّ امتد إلىٰ الشوارع، حيث انضم «الشماسة» (شريحة المشردين) من أسواق أم درمان والخرطوم. ثمَّ جاءت النقابات المهنية وهيئات السكك الحديدية، التي انضمت إليهم فيما بعد نسبة كبيرة من جميع القوىٰ الشعبية (بما في ذلك النساء)، وفي النهاية أفضت هذه المسيرة الجارفة من الغضب الشعبي إلىٰ إسقاط النميري (مسعد، ١٩٨٥: ٢٠١-٢١٠).

ومع ذلك، ليس ثمة شك في أنَّ الحركة الإسلامية استغلت فترة عملها في الحكومة مع النميري من أجل تعزيز تنظيمها ونشر نفوذها داخل المؤسسات التعليمية والإدارية في البلاد. واختلف الإسلاميون مع النميري قبل فترة وجيزة من إسقاطه وأنقذت مشاركتهم في التمرد المدني ضده في مارس عام ١٩٨٥م الحركة من عارٍ شعبي كبير، ومن ثمَّ ظهرت الحركة باعتبارها القوة السياسية الفاعلة الثالثة في السودان، علىٰ الرغم من أنَّ العديد من الكتل السياسية، وخاصة اليسار، ما زالت تنظر إليها بعين الريبة والكراهية. ولعل هذا هو السبب في أنَّ الجبهة الإسلامية لم تشارك في الانتفاضة الشعبية التي ضمَّت معظم القوىٰ السياسية والنقابية في السودان، أثناء فترة الحكومة الانتقالية من أبريل عام ١٩٨٥م إلىٰ أبريل عام ١٩٨٦م (عندما تولىٰ أعمال الحكومة مجلس عسكري انتقالي بمساعدة مجلس وزراء مدني غير حزبي). ومع ذلك، استمرت الجبهة الإسلامية في استعراض قوتها خلال هذا العام، حيث فازت في معظم الانتخابات الطلابية، ونظَّمت بعض

المظاهرات الحاشدة التي كانت معادية للحركة الشعبية لتحرير السودان. وفي عام ١٩٨٦م، أفضت هذه المناورات إلىٰ إنشاء حكومة ائتلافية وتوليها السلطة، مع تولي الصادق المهدي رئاسة الوزراء.

أثبتت انتخابات أبريل عام ١٩٨٦م مدىٰ القوة التي اكتسبتها الجبهة الإسلامية في السياسة السودانية. لقد حصلت علىٰ ٥١ مقعدًا من أصل ٢٢٧ مقعدًا في البرلمان (بما في ذلك بعض المقاعد التي كانت تهيمن عليها الطرق الصوفية التي كانت علىٰ خلاف مع الإسلاميين). وبالتالي مثَّلت ثالث أكبر حزب برلماني، وقوة المعارضة الرئيسة في البلاد. وعلاوة علىٰ ذلك، شنَّت الجبهة حملة قوية منعت الحكومة الائتلافية الجديدة من النظر في إبطال قوانين الشريعة التي صدرت في عهد النميري، أو تبني موقف أكثر تصالحية تجاه المقاومة في الجنوب. وبطبيعة الحال، يُعدّ صادق المهدي إسلاميًا، غيرَ أنَّ نفوذه مستمد بالأساس من قيادته الطائفية الرمزية للأنصار. وأفكاره الإسلامية ليست أصوليّة مثل أفكار الترابي. فهو يؤكِّد، علىٰ سبيل المثال، أنَّه لا يوجد نظام معيَّن للحكومة الإسلامية، ولا نظام اقتصادي إسلامي معيَّن. وجميع الذين يُنظِّرون لمثل هذه الأنظمة، في رأيه، يعبِّرون ببساطة عن وسائل ذات جدوىٰ تاريخية لتطبيق الأحكام الإسلامية. حتىٰ الأحكام الأكثر خصوصية، مثل تلك المتعلقة بالحدود تسمح، كما يرىٰ المهدي، بدرجة عالية من المرونة في تطبيقها (المهدي، ١٩٨٣: ٢٣٠-٢٤٠). ومع ذلك، لا يمكن النظر إلىٰ صادق المهدي باعتباره أقل تعصبًا من الترابي أو النميري حيال تطبيق الشريعة أو مقاومة تعنُّت الجنوب غير المسلم.

لا يوجد سجل خاص متاح عن العضوية في الجبهة الإسلامية السودانية. ومع ذلك؛ فإنَّ مكوناتها الرئيسة هي من بين أعضاء الطبقة الوسطىٰ الجديدة الذين تلقوا التعليم الحديث (علىٰ الرغم من الخلفية العائلية الصوفية)، ودرسوا أو عملوا في المدن، وخاصة الخرطوم. وبالإضافة إلىٰ تمثيلها بقوة في

الاتحادات الطلابية، فاز أعضاء الجبهة بأربعة وعشرين مقعدًا من المقاعد الثمانية والعشرين المخصَّصة لخريجي الجامعات في الانتخابات العامة لعام ١٩٨٦م (مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٨٨: ٢٤٥-٢٤٦). وعلاوة علىٰ ذلك، تشير نتائج المفوضية القومية للانتخابات، التي نُشِرت في الصحافة في ذلك الوقت، إلىٰ أنَّ الجبهة الإسلامية القومية حصلت علىٰ ٤٢ بالمائة من المقاعد المتاحة في منطقة الخرطوم في نفس الانتخابات، مما يدل علىٰ قوتها في المراكز الحضرية. وكانت هناك مؤشرات أيضًا علىٰ أنَّ النمط المُسيَّس للإسلام الذي تمثِّله الجبهة الإسلامية القومية يستقطب أعدادًا متزايدة من الشباب المتعلِّمين الذين عاشوا في المدن مؤخرًا، لكنهم ينحدرون من عائلات لديها خلفيات صوفية أو تقليدية. إنَّ العائق الاجتماعي/الاقتصادي الذي تواجهه هذه العناصر بسبب تراكم المشكلات الناجمة عن فشل سياسات الدولة، يقرِّبهم في بعض النواحي من القوىٰ الإسلامية الجديدة ويؤدي إلىٰ تآكل بعض الاختلافات التقليدية بين المعسكرين.

ومن المفارقات أنَّ الإسلاميين ظهروا بمظهر جماعة حداثويَّة صغيرة لكنها غير طائفية ومنظَّمة تنظيمًا جيدًا، في حين أنَّ الحكومة نفسها قد عادت إلىٰ ائتلاف معقَّد بين الأنصار والختمية، بما في ذلك أعضاء الانتلجنسيا الذين كانوا غير قادرين علىٰ الانفصال عن قياداتهم التقليدية المحافِظة (حيدر إبراهيم علي، ١٩٨٧: ٩٣-٩٤). وقد أبرزت المظاهرات الحاشدة والمظاهرات المضادة في عام ١٩٨٧م مثل هذا التناقض. وبالتالي، ففي حين كان الإسلاميون قادرين علىٰ إطلاق مظاهرات منظَّمة بشكل جيِّد من خلال الطلاب والقوىٰ الحضرية وصل عددها إلىٰ عشرات الآلاف، كان التحالف الحاكم قادرًا علىٰ إطلاق مظاهرات مضادة بالمئات والآلاف شملت أتباع جماعة الأنصار والطريقة الختمية من الريف (مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٨٨: ٢٥٠). وبالرغم من أنَّ كلتا المظاهرتين استعرضت قوتها أمام

الأخرىٰ، هناك الكثير مما يوحي بأنَّ كل طرف كان يحاول أن يلمِّح للجيش أنَّه القوة الأكثر فاعلية وجدارة بالثقة في البلاد.

تصاعدت أعمال الشغب والمظاهرات في جميع أنحاء السودان خلال الأشهر الأخيرة من عام ١٩٨٧م، حيث بدا أنَّ المشكلات الاقتصادية والسياسية في البلاد وصلت إلىٰ طريق مسدود. وفي محاولة لتوسيع الحكومة الائتلافية وإثناء الإسلاميين عن موقفهم الشائك تجاه النظام، انجذبت الجبهة الإسلامية القومية لحكومة ائتلافية جديدة تشكَّلت في مايو عام ١٩٨٨م (مع حزب الأمة والاتحاديين «أنصار الحزب الوطني الاتحادي»). ضمَّت هذه الحكومة الجبهة القومية الإسلامية ممثَّلة في خمسة وزراء، من بينهم الترابي وزيرًا للعدل إلىٰ جانب توليه منصب النائب العام. وخلال الفترة من ديسمبر عام ١٩٨٨م إلىٰ مارس عام ١٩٨٩م، أصبح الوزراء الخمسة سبعة مع تعيين وزيرين آخرين بعد انسحاب الحزب الاتحادي الديمقراطي من الائتلاف، وتمَّ تعيين الترابي وزيرًا للخارجية. وبالإضافة إلىٰ ذلك؛ فإنَّ أعضاء الجبهة الإسلامية القومية قد شغلوا عددًا من المناصب المهمَّة الأخرىٰ التي شملت منصب محافظ العاصمة ونائب محافظ الولاية الشمالية وإقليم دارفور ووزراء إقليميين في جميع المناطق الشمالية، بالإضافة إلىٰ منصب رئيس الجمعية التأسيسية أو البرلمان (جريدة الراية، ١٦ مارس ١٩٨٩).

ومع ذلك، لم تتحسن الأمور الاجتماعية والاقتصادية، بل ازداد الوضع سوءًا مع تصاعد الانتفاضات في الجنوب. قاومت الجبهة الإسلامية القومية بشدة محاولات التوصل إلىٰ اتفاق مع القوات الجنوبية، وأصبحت إمكانية التدخل العسكري صراحة في السياسة وشكية للغاية. وفي مارس ١٩٨٩م، قرَّرت الجبهة الإسلامية القومية الانسحاب من الحكومة الائتلافية التي تشكَّلت حديثًا، والتي كانت عازمة علىٰ المصالحة مع متمردي الجنوب والحركة الشعبية لتحرير السودان. ولإرضاء أهل الجنوب، قرَّرت الحكومة تأجيل

إصدار قانون عقوبات إسلامي جديد تمَّ إعداده في عام ١٩٨٨م ليحل محل القانون الذي صدر في عهد النميري (بهدف تحرير التشريع الإسلامي من فساد الحكم الدكتاتوري للنميري). كانت الجبهة الإسلامية القومية، بطبيعة الحال، تعارض ذلك بشدة. وبالرغم من أنَّ القوات المسلحة كانت علىٰ ما يبدو مؤيِّدة لخطة المصالحة، التي تم التفاوض عليها في البداية من الحزب الاتحادي الديمقراطي، إلَّا أنَّ الجبهة القومية الإسلامية استمرت في مداهنة الجيش والتعبير عن دعمها المطلق له.

حاولت الجبهة أيضًا إعطاء الانطباع بأنَّها حركة حداثوية واندماجية تعارض ما أسمته «أحزاب الغابة» (أي الحركة الشعبية لتحرير السودان) و«أحزاب الصحراء» (أي حزب الأمة والحزب الوطني الاتحادي). (جريدة الراية، ٣٠ مارس ١٩٨٩). وفي الوقت نفسه شجَّعت علىٰ تشكيل «قوات الدفاع الشعبي» لمواجهة التمرد في الجنوب (جريدة الراية، ٢٦ مايو ١٩٨٩)، بينما تصاعدت المظاهرات الإسلامية احتجاجًا علىٰ المظاهرات التي انطلقت في الخرطوم دعمًا للمصالحة الوطنية من قِبل الجنوبيين، والاتحاديين وغيرهم من المؤيدين (مثل الماركسيين والبعثيين).

وهكذا يمكننا رؤية أنَّ الأفكار والمعتقدات الإسلامية القوية لقيادة الجبهة الإسلامية القومية قد حوَّلت الجبهة إلىٰ قوة معارضة بشدة لأي إجراء يمكن تفسيره بأنَّه تنازل من المسلمين لغير المسلمين. وفي ضوء ذلك يمكننا النظر إلىٰ القضية العامة المتمثلة في الحكم الذاتي الجنوبي، وكذلك القضية الخاصة بالتطبيق الشامل للشريعة علىٰ حد سواء. وبالرغم من أنَّ الجبهة الإسلامية القومية لم تعُد جزءًا من الائتلاف الحاكم، فقد أصبحت الحكومة السودانية هشَّة للغاية بحيث لا تستطيع المضي قُدمًا في عملية المصالحة في مواجهة تصاعد المعارضة من الجبهة، الأمر الذي أظهر قدرتها المستمرة علىٰ التأثير في الأحداث، مهما كان هذا التأثير سلبيًا أو معرقلًا. مرة أخرىٰ، أثبتت

الجبهة إسلامية القومية أنَّها ذكية من الناحية التكتيكية. فعندما استولىٰ المحرضون علىٰ الانقلاب الجديد علىٰ السلطة في ٣٠ يونيو عام ١٩٨٩م، استطاعت الجبهة، التي لم تعُد جزءًا من الحكومة الائتلافية، أن تفلت من العديد من عمليات التطهير التي أعقبت هذا التغيير الأخير.

الحركة الإسلامية في تونس

* إنَّ الظهور المفاجئ والتوسُّع السريع للحركة الإسلامية المهمَّة في تونس من أواخر سبعينيات القرن المنصرم، قد أخذ بعض الناس علىٰ حين غرة، بالنظر إلىٰ أنَّ هذا البلد بدا وكأنه حديث عهد بسيرورة التحديث، وحتىٰ أنَّه يمكن اعتباره بلدًا «علمانيًا». ومع ذلك؛ فإنَّ هذا التشبُّع الغربي، الذي من خلاله تمَّ تهميش شريحة كبيرة من السكان اقتصاديًا وثقافيًا علىٰ حدٍّ سواء، هو الذي يفسِّر تزايد جاذبية النزعة الإسلامية في تونس، والذي، ويا للمفارقة، يضفي عليها سماتها المميزة (جراندجيلوم، ١٩٨٢: ٥٥-٥٧).

منذ استقلال تونس عام ١٩٥٦م، كانت البورقيبيَّة (Bourguibism) واحدة من أكثر الاستراتيجيات السياسية علمانيَّة في العالم العربي. وكان من ضمن سياساتها الأساسية علمنة قوانين الأحوال الشخصية، وغلق المحاكم الشرعية، والأوقاف الدينية (الحُبُس)، والحدِّ من تأثير جامعة الزيتونة وغيرها من المدارس القرآنية. كما تمَّ التقليل من أهمية الممارسات الدينية مثل الحج، وصيام شهر رمضان والشعائر الدينية التقليدية (فاتين، ١٩٨٢: ٢٣٨-٢٣٩؛ جورج قنواتي وموريس بورمانس، ١٩٨٢: ٢١٦-٢١٧). كانت مثل هذه التغييرات مماثلة لسيرورة «أوْرَبَة» كامِنة، خلقت بين قطاعات سكانية فقيرة ومهمَّشة وأقل تعليمًا شعورًا مختلفًا بالتغريب والاستلاب.

تعود بدايات الحركة الإسلامية إلىٰ عام ١٩٧٠م، وكانت تتمحور حول مجلة «المعرفة» حيث تمَّ تبادل الآراء حول غُربة الإسلام في أرضه. وقد أعقب ذلك في بداية السبعينيات إحياء التعاليم الدينية في جامعة الزيتونة، وخاصة علىٰ يد الشيخ أحمد بن ميلاد وتلاميذه الشيخ عبد الفتاح مورو وغيرهم. وقد برزت سلطة أخرىٰ قادمة من المشرق العربي، عندما عاد راشد الغنوشي وأحميدة النيفر من دراستهم في سوريا (حيث أصبحوا علىٰ دراية بأفكار الإخوان المسلمين السوريين والمصريين)، وانضموا إلىٰ جمعية المحافظة علىٰ القرآن الكريم. وسرعان ما انتشرت حلقات الدراسة القرآنية، التي حظيت بدعم الحكومة، داخل الجامعة حيث انغمسوا في خطاب مثالي، يُدين النتائج الفاسدة لسياسة «الباب المفتوح» في فترة السبعينيات.

في تونس في فترة السبعينيات، وكما هو الحال مع أنظمة ما بعد الشعبوية الأخرىٰ التي تحوَّلت فجأة من نظام رأسمالية الدولة إلىٰ سياسة الباب المفتوح، ارتفعت الدخول في قطاع الأعمال بسرعة كبيرة في حين تحركت القطاعات ذات الأجور ببطء شديد. وبينما كانت الدولة مهووسة في المقام الأول بمواجهة الاتجاهات اليسارية والحركة العمالية (التي بلغت ذروتها في الصراع الدموي مع الاتحاد العام التونسي للشغل في يناير عام ١٩٧٨م)، كانت قطاعات متزايدة من الشباب تفكر في الضعف العربي أمام إسرائيل، والتغريب الثقافي المستفحل ونجاح الثورة الإسلامية في إيران. ولذلك ازداد عدد قرَّاء الأدبيات الإسلامية وبدأت الدوائر الإسلامية المختلفة في التبلور.

وبحلول أواخر السبعينيات، ظهرت «حركة الاتجاه الإسلامي» باعتبارها التنظيم الإسلامي الرئيس في تونس، وكان أحد أبرز قادتها هو راشد الغنوشي. وفي الثمانينيات، كانت هناك تنظيمات أخرىٰ مثل حزب الشورىٰ الإسلامي، والتيار الإسلامي التقدمي، وحركة الطليعة الإسلامية وحزب التحرير الإسلامي (بولبي، ١٩٨٨: ٥٩٠، ٦٠٢). وبعد أن ظهرت الحركة

الإسلامية في تونس في وقت متأخر عن ظهورها في مصر أو في سوريا علىٰ سبيل المثال؛ فإنَّ الحركة الإسلامية التونسية في مرحلة الإعلان أنَّها أكثر انشغالًا بالقضايا الإسلامية الأخلاقية والاجتماعية أكثر من انشغالها بإنشاء دولة إسلامية. كما أنَّها تدعو الآن إلىٰ توسيع نطاق الحريات العامة، وقد انضمت إلىٰ صفوف الحركة القومية، بل إنَّها تدمج نفسها تدريجيًا مع الحركة العمالية. وكما لاحظ الغنوشي؛ فإنَّ حركة الاتجاه الإسلامي لا ترفض الحداثة، بل تسعىٰ إلىٰ «أسلمتها» فحسب (جونز، ١٩٨٨: ٢١).

وأساس المشكلة يكمن، حسب الإسلاميين، في الانفصام بين نمط التنظيم الاجتماعي من ناحية، والضمير الجماعي من ناحية ثانية، بين هيكلة مؤسساتية إدارية علىٰ النمط الأوروبي وبين ثقافة وذاكرة وروح إسلامية، مما أفضىٰ إلىٰ نوع من «الازدواجية الثقافية» المضلِّلة (الهرماسي، ١٩٨٧: ٢٧٦-٢٧٩). وبالرغم من التركيز علىٰ الجانب الثقافي؛ فإنَّ الأفعال السياسية لنقابات العمال في عام ١٩٧٨م أخذت الحركة الإسلامية علىٰ حين غرة وجعلتها تبدو هامشية تجاه الشواغل الشعبية. بعد ذلك، أظهرت الحركة اهتمامًا أكبر بالشؤون الاجتماعية والاقتصادية، ونتيجة لذلك أصبحت مسيَّسة بشكل أكبر، علىٰ الرغم من أنَّها لم تضع نفسها في موقع الممثل الحصري لحقوق الوصاية الأخلاقية علىٰ المجتمع برمّته.

إنَّ هذه الوصاية علىٰ المجتمع، وهي إحدىٰ سمات جماعة الإخوان وغيرها من التيارات الإسلامية، تعرَّضت لانتقادات شديدة من قِبل راشد الغنوشي، الذي زعَمَ أنَّ حركته تعتمد علىٰ منابع فكرية متنوعة: التديُّن التقليدي التونسي، والتديُّن السلفي الإخواني وغيره من المقاربات الإسلامية والسياسية الفكرية في المشرق، والتيار «العقلاني الإسلامي»، الذي تأثَّر بالمعتزلة وأعاد الاعتبار إلىٰ الجماعات التعدديَّة والمعارضة في التاريخ الإسلامي (مثل الخوارج والشيعة والقرامطة وغيرهم) (الغنوشي، ١٩٨٧: ٣٠٠-٣٠٢). لقد أدَّىٰ هذا الانفتاح الفكري إلىٰ تمكين «حركة الاتجاه

الإسلامي» من التفاعل بشكل أكثر ديناميكية مع الثورة الإيرانية والإسلاميين السودانيين، وكذلك مع الاتجاهات الإسلامية القديمة في العالم العربي. وثمة زعم بأنَّ هذا «الانفتاح» مكَّن حركة الاتجاه الإسلامي من قبول صيغة تعددية للسياسة التونسية تشمل العلمانيين والشيوعيين، وتبنّي منظور اجتماعي قائم علىٰ التحليل الاجتماعي وكذلك علىٰ التعاون الفعَّال مع الجماعات المحرومة في تونس، وخاصة مع الحركة العمالية في البلاد (المرجع السابق. : ٣٠٥-٣٠٨).

إنَّ مثل هذا المنظور الفكري المنفتح يميِّز حركة الاتجاه الإسلامي عن الحركات الإسلامية الأخرىٰ في العالم العربي، غيرَ أنَّ هذا لا يمنعنا من التساؤل عما إذا كان هذا المنظور مجرد مقاربة تكتيكية في ضوء جِدَّة الحركة وضعفها النسبي، أو ما إذا كان سيصبح سِمة دائمة للحركة الإسلامية في تونس.

عندما أطلق بورقيبة تحررًا سياسيًا محدودًا في عام ١٩٨٠م وتمَّ السماح بتشكيل عدد من الأحزاب، لم يُسمَح لحركة الاتجاه الإسلامي بالقيام بذلك، بل في الواقع تمَّ فصل العديد من قادتها من مناصبهم، وتعرضوا للمضايقة والاعتقال. ويبدو أنَّ سياسة القمع هذه قد زادت من شعبية الحركة داخل الجامعات في الفترة من عام ١٩٨١م إلىٰ عام ١٩٨٤م، وبالتالي أصبحت تسيطر علىٰ الحركة الطلابية.

وخلال الفترة نفسها، شاركت حركات إسلامية أخرىٰ، علىٰ الأخص حزب التحرير الإسلامي، في أعمال عنف ضد الدولة، بما في ذلك داخل القوات المسلحة، حيث تمَّ اعتقال أعضاء منها ومحاكمتهم في عام ١٩٨٣م (مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٨٨: ٢٤٧-٢٤٨).

تكشف الخلفية الاجتماعية والاقتصادية للإسلاميين عن نمط نموذجي شائع. واستنادًا إلىٰ دراسة أجراها عبد الباقي الهرماسي، قام فيها باستجواب

خمسين عضوًا في حركة الاتجاه الإسلامي وعيِّنة تمثيلية وطنية مكَّونة من ٨٠٠ تونسي، يمكن ملاحظة أنَّ متوسط عمر أعضاء هذه الحركة يستقر في حدود الـ ٢٥ سنة وأنَّ ٥٠ بالمائة من الأفراد لم يبلغوا بعد الثلاثين سنة (قد يكون معدل الأعمار أصغر بين الأتباع والمؤيدين)، علىٰ الرغم من وجود بعض العلماء المتقدمين في السن والمعلِّمين من جامعة الزيتونة. وتشير حقيقة تقدُّم القياديين في السن (الغنوشي في الخمسينيات ومورو في الأربعينيات) إلىٰ أنَّ الحركة الإسلامية لم تنقسم علىٰ مدار الأجيال كما حدث، علىٰ سبيل المثال، في مصر. فحوالي ٨٠ بالمائة من أعضاء الحركة هم من الطلبة، أمَّا في أوساط المعتقلين فإنَّ حصة المنتمي منهم إلىٰ قطاع التعليم لا تقل عن ٧٥ بالمائة بين أساتذة تعليم ثانوي وطلبة، (خاصة في الجامعات العلمية، كما هو الحال في مصر)، والـ ٢٥ بالمائة الباقون مكونون في معظمهم من صغار الموظفين وعملة القطاع التقني (الهرماسي، ١٩٨٧: ٢٥٢).

يتضح من دراسة الهرماسي، ونظرًا لمستوىٰ العلمنة المرتفع نسبيًا في تونس، أنَّنا يجب أن نميِّز بين الالتزام الإسلامي العام (ما نطلق عليه «التديُّن») من ناحية، وبين إسلامويَّة محدَّدة ذات منحىٰ عملي من ناحية أخرىٰ. وهكذا، في حين أنَّ الالتزام الإسلامي العام يتركز علىٰ السواحل، وفي العاصمة تونس (ولكن بدرجة أقل في وسط وجنوب البلاد)، هناك انطباع عام بين الزعماء المسلمين وأجهزة أمن الدولة علىٰ حد سواء أنَّ نزعة الالتزام الإسلامي أكثر شيوعًا في الوسط والجنوب (المرجع السابق: ٢٥٢-٢٥٤). ومن الواضح أنَّه ستكون هناك حاجة لدراسات أكثر دقة قبل أن نقرر ما إذا كانت هذه النظرة تستند إلىٰ الانطباع والتخمين فحسب، أو ما إذا كانت منطقة الوسط في تونس هي المعادل -فيما يتعلق بالحركة الإسلامية- لحلب في سوريا وأسيوط في مصر. في الساحل، واجه الإسلاميون مقاومة قوية في الأماكن التي استقرت فيها المجموعات القروية التي شتتها الاستعمار، وقد امتلك أهل الساحل نزعة قومية-علمانية واضحة المعالم. وبعد منتصف السبعينيات ونتيجة للسياحة

والتصنيع اللذان ظهرا في الساحل عبر سياسة الانفتاح، استطاع الإسلاميون الانتشار في هذه المنطقة (المرجع السابق: ٢٩١، ٢٩٧).

وتشير دراسة الهرماسي أيضًا إلىٰ أنَّ «مجموعات المناضلين الإسلاميين تنتمي إلىٰ الطبقات الوسطىٰ. فمن حيث المستوىٰ التعليمي، نجد أنَّ ٤٨ بالمائة من الآباء أميون، بينما ٢٧ بالمائة منهم ذوو مستوىٰ تعليمي ابتدائي، في حين نجد أنَّ ١٩ بالمائة قد تلقوا تعليمًا زيتونيًا (أي دينيًا). أمَّا علىٰ المستوىٰ المهني؛ فإنَّ النتائج كانت أكثر قتامة، بحيث إنَّ ٢١ بالمائة من مستجوبينا كانوا أبناء كوادر متوسطة، و٤٦ بالمائة أبناء عملة حضريين أو فلاحين، أمَّا الـ ٢٩ بالمائة الباقون؛ فإنَّهم ينتمون إلىٰ عائلات معدمة» (المرجع نفسه: ٢٥٤-٢٥٥).

علىٰ الرغم من أنَّ الحركة الإسلامية أصبحت مُسيَّسة بشكل متزايد؛ فإنَّ أنشطة جناحها العسكري سعت إلىٰ التأكيد علىٰ نوع من الرمزية الثقافية والأدبية. فعلىٰ خلاف المناضلين الإسلاميين في مصر وسوريا الذين ركَّزوا هجماتهم علىٰ المباني الحكومية والعاملين فيها وعلىٰ الرموز الأخرىٰ لسلطة الدولة؛ فإنَّ المناضلين التونسيين (رُغم نشاطهم في «انتفاضة الخبز» عام ١٩٨٤م وفي التظاهرات الجامعية في عام ١٩٨٦م وعام ١٩٨٧م) تصرفوا بشكل غير مباشر ضد مؤسسات الدولة، وركَّزوا بشكل مباشر علىٰ رموز الانحلال الأخلاقي والانحطاط الثقافي مثل المقاهي ومتاجر الحلويات التي تُقدِّم الطعام والشراب في أوقات الصيام، أو الفنادق التي تقدِّم للسياح النساء الأوروبيات والأمريكيات شبه العاريات. ومع ذلك؛ فإنَّ مثل هذه الإجراءات مرتبطة بتفاقم التوتر القائم بالفعل بين النظام والإسلاميين، نظرًا لاعتماد النظام المتزايد علىٰ السياحة والتجارة الخارجية.

وصلت المواجهة إلىٰ ذروتها في سبتمبر عام ١٩٨٧م، عندما وقعت المحاكمات اللاحقة والدراماتيكية للإسلاميين بعد فترة وجيزة من إسقاط

بورقيبة، وفي أعقاب اعتقال الغنوشي في مارس عام ١٩٨٧م. بيدَ أنَّ بورقيبة قد استاء من التلطُّف في الأحكام التي صدرت، ومن ثمَّ طلب إعادة المحاكمة لعدد معيَّن من المتهمين (بولبي، ١٩٨٨: ٦٠٨-٦١٤). في هذه المرحلة، تحديدًا في نوفمبر عام ١٩٨٧م، شعر زين العابدين بن علي، الذي كان رئيسًا للوزراء آنذاك، بأنَّه مضطر للتدخل والاستيلاء علىٰ السلطة لتفادي تداعيات أكثر خطورة لا يمكن السيطرة عليها.

لم تُسفر الانتخابات البرلمانية التي أُجريت في أبريل عام ١٩٨٩م في عهد الرئيس ابن علي عن حصول أي مرشح رسمي للمعارضة علىٰ أي مقاعد في البرلمان. ومع ذلك، نجح المستقلون الإسلاميون في الفوز بنحو ١٧ بالمائة من الأصوات، مما أفضىٰ إلىٰ إزاحة اليسار العلماني، الذي حصل علىٰ حوالي ٣ بالمائة من الأصوات، باعتباره المعارضة الرئيسة في البلاد (هاليداي ومولينيه، ١٩٨٩). ما قوىٰ شوكة الإسلاميين كذلك هو الإفراج عن مئات المعتقلين السياسيين، ومن بينهم العديد من رفاقهم.

وهناك بعض الإشارات الرمزية، مثل إذاعة الأذان علىٰ المذياع والتلفاز (الأمر الذي لم يكن مسموحًا به في عهد بورقيبة)، التي كان لها أيضًا الأثر المنشود لاسترضاء واستمالة قطاعات أوسع من الجمهور المتدين. غيرَ أنَّه كانت هناك تقارير أخرىٰ في صيف عام ١٩٨٩م بشأن اعتقال بعض الإسلاميين الذين كانوا متهمين بالانتماء إلىٰ حزب التحرير الإسلامي الذي اعتبرته الحكومة التونسية بأنَّه حزب غير قانوني (مجلة الإصلاح، ٧ يوليو ١٩٨٩).

بالرغم من أن نظام زين العابدين بن علي أقرَّ بسبعة أحزاب سياسية، إلَّا أنَّه تمَّ حظر الأحزاب الدينية، وهو ما يفسِّر سعي حركة الاتجاه الإسلامي في عام ١٩٨٩م إلىٰ الاعتراف بها كحزب سياسي تحت الاسم الجديد «حزب النهضة». من الواضح، إذن، أنَّه في الوقت الحالي؛ فإنَّ حركة الاتجاه الإسلامي مستعدة للتصرف بطريقة قانونية وتصالحية. ومع ذلك، يبقىٰ أن نرىٰ

إلىٰ متىٰ ستظل استراتيجية الحزب تسمح باستمرار هذه الحالة، ناهيك عن رد فعل السلطات تجاهها.

خلاصة

* يتضح من هذا التناول الموجز للحركات الإسلامية في عدد من الدول العربية أنَّ هناك عنصرًا مهمًا من عناصر الاختلاف، اعتمادًا علىٰ الأوضاع التاريخية والظروف السياسية في كل بلد. وسوف نعير المنابع الفكرية والأسس الاجتماعية الاقتصادية المزيد من الاهتمام في الفصلين التاليين. ومع ذلك، قد تكون هناك ملاحظة موجزة مقارنة في هذه المرحلة. قد يكون من الممكن التعميم بالقول إنَّ حركات الإسلام السياسي تبدو أكثر قوة في البلدان التي رفضت علانية بعض رموز «التقليديَّة» وأعلنت بوضوح مشروع «التحديث». وفي الأنظمة الملكية التي لا تزال تحكم باسم الدين أو الانتساب إلىٰ آل بيت النبي محمد وتعتبر ذلك من أُسس شرعيتها؛ فإنَّ الحركة الإسلامية تظل صامتة إلىٰ حد ما. وهذا ينطبق، كما رأينا، علىٰ الأردن والمملكة العربية السعودية، وكذا المغرب وإلىٰ حد ما في بلدان الخليج الصغرىٰ.

غيرَ أنَّه ينبغي ألَّا ننسىٰ أنَّ جميع هذه البلدان لديها إمكانية الوصول إلىٰ الوسائل التي تجلب موارد مالية هائلة مباشرة إلىٰ الدولة (النفط والفوسفات والمعونات الأجنبية). وبالتالي فإن هذه البلدان قادرة علىٰ دعم مصادر شرعيتها الدينية (أو التقليدية) بكميات كبيرة من الموارد المالية. وقد أدمجت العديد من هذه الأنظمة المؤسسات الدينية داخل آلة الدولة (بدلًا من مجرد السيطرة عليها) وسمحت للعلماء بالاضطلاع بدور هام في الشؤون التعليمية والقضائية والاجتماعية. في حالة المملكة العربية السعودية والمغرب، علىٰ سبيل المثال،

كانت الحركة الدينية في مجملها شريكًا في عملية بناء الدولة[1]. ويبدو أنَّ الأنظمة الملكية تعقد تحالفات أكثر واقعية مع النخبة الدينية، لأنَّها تصوِّر القوميين واليساريين باعتبارهم خصومهم الرئيسين.

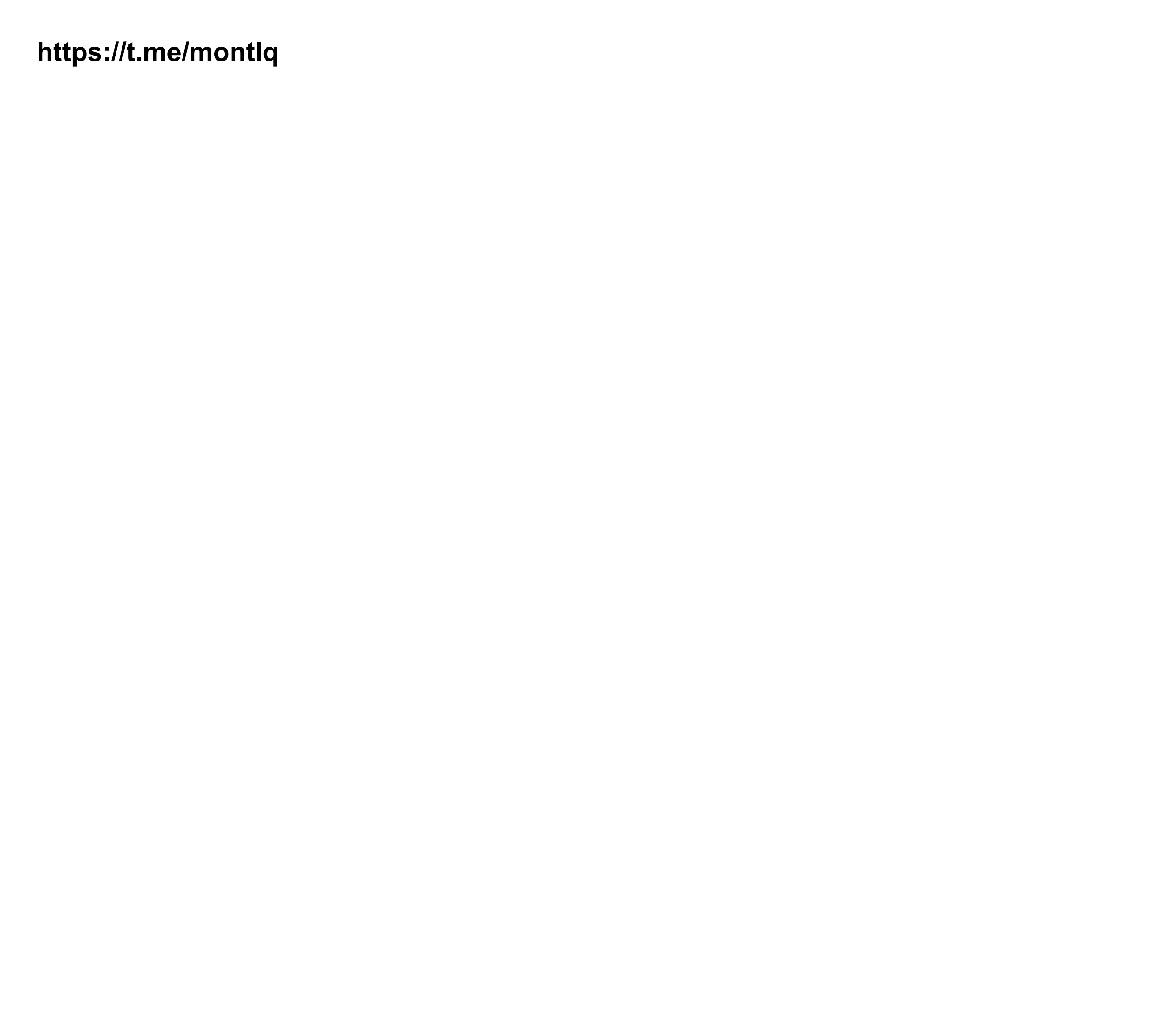
المملكة العربية السعودية هي استثناء يثبت القاعدة. بصرف النظر عن حادثة الحرم المكي، لا يبدو أنَّ للحركة الدينية المناهضة للدولة حضور حقيقي وجاد. ومظالم الشيعة هي مظالم لأقلية طائفية، وبالتالي فإنَّ لها طابع مختلف تمامًا. حادثة الحرم المكي نفسها، رُغم أنَّها كشفت عن بعض إحباطات الشباب المألوفة، ربما كانت أكثر قبلية في دافعها من كونها دينية. وعلىٰ أيَّة حال، هناك الوهابية التي من شأنها أن تثير الاحتكاك بين روح التزمت الصحراوية والدافع الاستهلاكي للحياة الحضرية الحديثة.

لذلك من المنطقي المحاججة بأنَّ الإسلام السياسي يبدو، في الأساس، حركة رد فعل علىٰ الأنظمة التي باتت أكثر حداثة وأكثر علمانية. وفي مثل هذه الحالات، يبدو أنَّ الدولة تمارس تأثيرًا تغريبيًا من الناحية الثقافية. كما أنَّ الدولة مهيمنة اقتصاديًا، ولكن ما يميِّز هذا النوع من الدولة عن سابقتها هو أنَّها تستمد قوتها الاقتصادية من الفائض الذي تستخرجه مباشرة من السكان، وليس من مصدر «طبيعي» أو خارجي للتمويل. إنَّ ما تقوم به مثل هذه الدولة ليس غربيًا ثقافيًا فحسب، ولكنه ضار ماليًا واجتماعيًا كذلك.

لقد تعدىٰ هذا النوع من الدولة علىٰ المجتمع المدني بمزيد من الخطورة، مع استغلال موارد المجتمع المستمدة مباشرة من أفراده وطبقاته

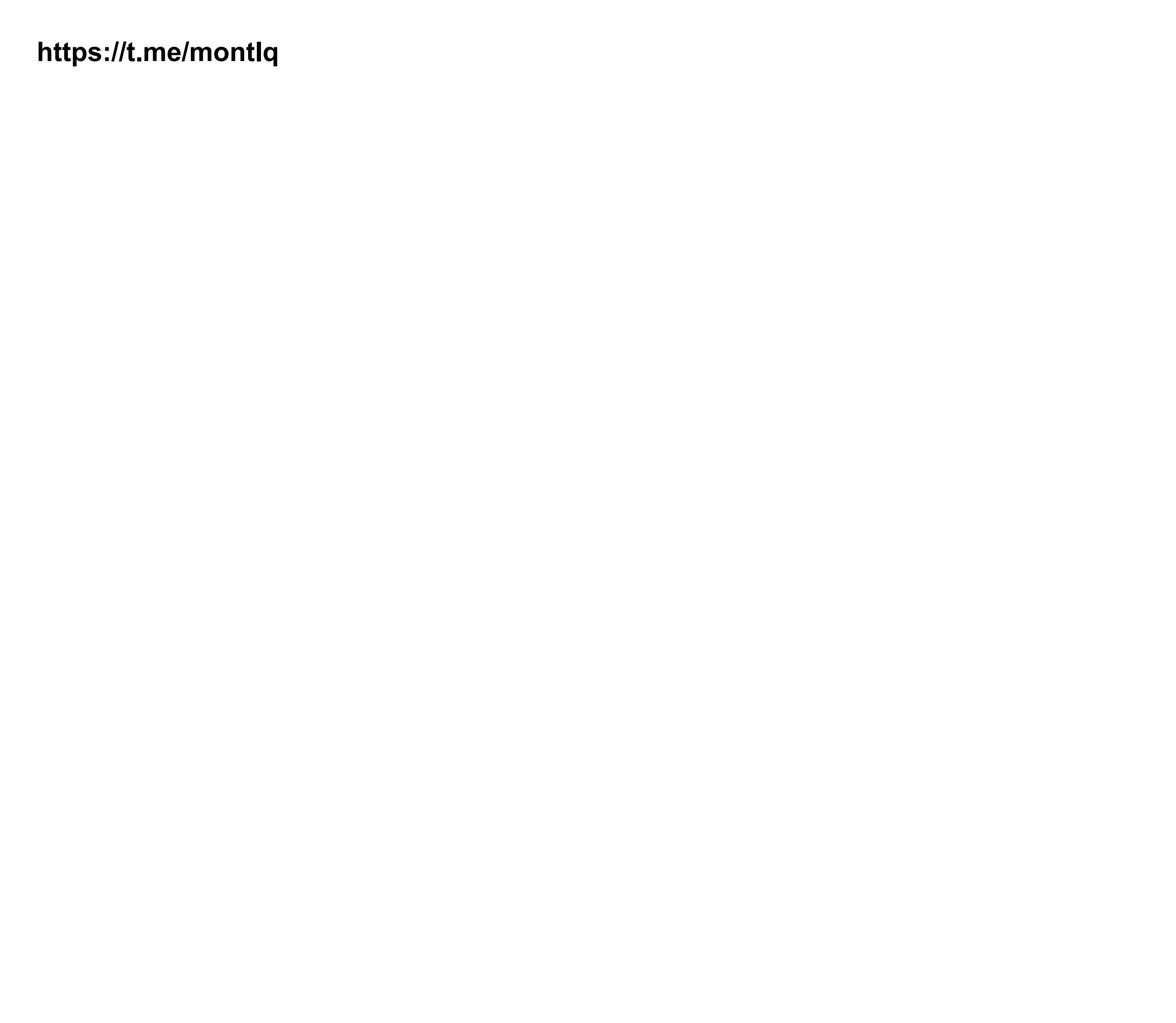
(١) في محاولة لمّ شمل المغرب في نهاية القرن الثامن عشر تحت حكم السلطة المركزية للدولة الملكية (المخزن)، كانت سلطنة العلويين تتبنىٰ الوهابية وتتحالف مع العلماء ضد «الإسلام الشعبي» للزوايا الصوفية. إنَّ الأصول الشريفية للملك والدعم الديني الذي تلقاه من الفقهاء قد مكّنت الملك من إظهار الملكية كمؤسسة تتجاوز الانقسام العِرقي (العرب/البربر) والقبلي للمجتمع (راجع ضريف، ١٩٨٨؛ أكتوش، ١٩٨٧).

الاجتماعية. والدولة تفعل هذا كله باسم التنمية. ولكن عندما لا تتحقق التنمية والمكافآت الموعودة؛ فإنَّ شرائح من المجتمع المدني تتمرد علىٰ الدولة باستخدام «الدين» كمحفز للحشد والمقاومة. غيرَ أنَّ هذا «الدين» الذي يستخدمه المناضلون الإسلاميون ليس مجرد مجموعة «تقليدية» من المعتقدات التي يتم اجترارها، ولكنه إلىٰ حد كبير جسد ديني-سياسي جديد استحدثوه فيما بينهم. في الفصل التالي سنشرع في توضيح أنَّ «الإسلام السياسي» ليس عقيدة قديمة يجري إحياؤها في الوقت الحالي، بل إنَّه عقيدة جديدة في طور الإنشاء الآن.



(٦)

الإسلام السياسي
المنابع الفكرية



* لقد جادلنا مرارًا وتكرارًا في هذا العمل أنَّه علىٰ الرغم من أنَّ الإسلام هو دين الأخلاق الجامعة، فإنَّه ليس دينًا سياسيًا علىٰ وجه الخصوص. إنَّ المفهوم القرآني الرئيس للجسد السياسي (الأمَّة)، كما أشرنا سابقًا، ليس مفهومًا دينيًا بالضرورة. فلم يحدِّد القرآن أو الحديث كيفية تشكيل الحكومات أو ما الشكل الذي ينبغي أن تكون عليه. وإذا كانت ثمة دولة إسلامية أيديولوجية متخيَّلة تقوم بالكامل علىٰ الشريعة الخالصة؛ فإنَّ هذه الدولة كانت متعارضة مع «الدولة الإسلامية التاريخية» التي اعتمدت في معظم مراحل وجودها علىٰ مصادر غير شرعية، مثل الأعراف والتقاليد وإرادة الحاكم (القانون، والنظام، والإرادة) (راجع فاتيكيوتس، ١٩٨٧: الفصول ١ و٢ و٣). لقد كانت هناك بالفعل علاقة بين الدين والسياسة في معظم تاريخ الدولة الإسلامية، لكنَّ هذه العلاقة كانت نتيجة هيمنة الدولة (القوية بالفعل بسبب طبيعة نمط الإنتاج) علىٰ الدين واستخدامه كدرع شرعيٍّ لأعمالها. لم يمنح الإسلام الدولة الإسلامية التاريخية طابعها الخاص؛ بل علىٰ الضد من ذلك، كانت الدولة الإسلامية التاريخية، علىٰ مرِّ القرون، تضفي معالمها علىٰ التقاليد الإسلامية. وكانت هذه السيرورة، بالمناسبة، نقيض السيرورة التي تحدث في أوروبا، حيث كانت الكنيسة تتدخل في السياسة وليس العكس.

من المهم أن نلاحظ، رُغم ذلك، أنَّ الحاكم، في تناول الإسلام كمُشرِّع، لا يمكن أن يغض الطرف عن بعض تعاليمه، ولا يمكنه كذلك أن يتجنب التوبيخ والتعنيف، من حين لآخر، من قِبل خصومه وفق المبادئ الإسلامية. بعبارة أخرىٰ، خصَّصت الدولة الإسلام تاريخيًا لشرعنة نفسها، لكنها لم تستطع أن تحتكر استخدام الإسلام لنفسها؛ فالدين بطبيعته عقيدة وتجربة مشتركة.

يمكن المحاججة، في رأيي، بأنَّ الدولة الإسلامية حظيت في مجال الاقتصاد السياسي بمستوىٰ عالٍ من الاستقلال النسبي عن المجتمع. إذ لم

يعتمد تولي أو تعاقب السلطة السياسية علىٰ دعم أي طبقة اجتماعية خاصة، بل كان في الأساس عمل قوة فحسب-عسكرية، وسياسية وتنظيمية. ونظرًا لأنَّ أنماط الإنتاج كانت تعتمد أساسًا علىٰ التحكم والسيطرة، تمتع الحاكم الذي يتحكم بها بدرجة كبيرة من الاستقلال الذاتي تجاه المنتجين ومجموعاتهم ومنظَّماتهم.

غيرَ أنَّه في مجال الثقافة السياسية، كانت الدولة أقل استقلاليَّة عن المجتمع. بالرغم من أنَّ الحاكم كان يتولىٰ السلطة عادة بالقوة أو عن طريق الدسائس، فإنَّه حاول شرعنة استمراره في السلطة علىٰ أساس حراسته ووصايته علىٰ تحقُّق إقامة مجتمع إسلامي صالح. ولأنَّ حُكم الحاكم كان ذا قاعدة شعبية ضئيلة (في ظل أنَّه -كما رأينا- لم تتم ممارسة مبادئ الشورىٰ، والعقد والبيعة علىٰ أرض الواقع)، كان عليه أن يحيله إلىٰ مصدر «إلهي»، وأن يستمد شرعيته من الادِّعاءات بأنه المنفِّذ لكلمة الله علىٰ الأرض. وكان لِزامًا عليه، بطبيعة الحال، أن يضمن من خلال رعايته للفقهاء ورجال الدين، أنَّ كلمة الله سيجري تأويلها دائمًا بوسائل تعزِّز موقفه أو علىٰ الأقل تحدّ من أي تهديد لحكمه. إنَّ مثل هذا الموقف الأيديولوجي يشرعن بطريقة أو بأخرىٰ، ويخفي بدرجة ما سيطرة الحاكم علىٰ النظام السياسي والاقتصاد.

لكنَّ هذا الموقف الأيديولوجي جعل الحاكم ضعيفًا إلىٰ حد ما؛ لأنَّه لم يكن المسلم الوحيد. فالعلماء، الذين يفترض أنَّهم أكثر دراية بالإسلام من الحاكم، كانوا يتمتعون نتيجة لذلك بقدر هائل من السلطة الفكرية، وعلىٰ الرغم من أنَّ غالبيتهم أيَّدوا الحاكم في معظم الأوقات، كان هناك مَن نقدوا الحاكم وقوَّموه واعترضوا عليه. واستطاعت الحركات الاجتماعية المختلفة أن تحدِّد مطالبها فيما يخص الدين - أي: بالطريقة التي رأوا بها النصوص وأوَّلوها. غيرَ أنَّ مهمة مثل هذه الحركات كانت صعبة للغاية؛ لأنَّه علىٰ الرغم من أنَّ القرآن الكريم، إذا صحَّ التعبير، كان حكرًا عليهم؛ فإنَّ

الأنماط المختلفة لقراءة القرآن وتأويله كانت محتكرة ومائلة في اتجاه الحاكم والدولة لفترة طويلة.

تتمتع الدولة في بلدان الشرق الأوسط المعاصرة، في معظم الحالات، بدرجة عالية من الاستقلالية في المجال الاقتصادي، وتعتمد علىٰ بنية تحتية واسعة من الصناعات المؤمَّمة، والمشاريع الهيدروليكية واسعة النطاق، والخدمات العامة الضخمة، والقطاعات النفطية، وتجارة الترانزيت (مثل قناة السويس وخطوط أنابيب النفط العابرة للحدود وغيرها) والمعونات الخارجية.

لكن علىٰ عكس الدولة التقليدية، حاولت الدول المعاصرة، علىٰ وجه العموم، تخليص نفسها من الدرع الأيديولوجي للدين من خلال الادِّعاء بأنها دولة علمانيَّة. وشملت شعاراتها الجديدة أشياء مثل الاستقلال الوطني والتنمية الاقتصادية والوحدة العربية. وعندما لم تتحقق هذه الأمور، لا يمكن لأحد أن يلوم الله، لكنهم يستطيعون إلقاء اللوم علىٰ الدولة، والآن أصبحت المعارضة، وليس الحكَّام، هي التي تتوسل بالدين، لأنَّه كان أحد الأشياء القليلة التي لم تستطع الحكومة مصادرتها تمامًا واحتكارها لنفسها. والأكثر من ذلك، بيدَ أنَّ الدين يخص الشعب وحده، لأنَّه في ذروة القومية والحداثة والاشتراكية وغير ذلك من التمذهبات الأيديولوجية العلمانيَّة، لم تبد الحكومة حتىٰ اهتمامًا به. كان ذلك فقط عندما بدأت المعارضة تضرب الدولة بسوط الدين حتىٰ بدأت الدولة في ارتداء قناع الدين، ولكن ذلك كان متأخرًا جدًا بحسب تقدير الإسلاميين. فالإسلاميون هم الذين أخذوا زمام المبادرة في اللعبة، وأجبروا الدولة علىٰ لعب دور دفاعي، أن تتفاعل وتواجه، وأن تحاول التلاعب بالحركات الإسلامية.

إنَّ الدولة الإقليمية المعاصرة في العالم العربي/الإسلامي (من حيث اصطناعيتها فيما يخص الحدود والترسيم الثقافي/الاجتماعي)، لم تقبل نظام

«عالم الدول» الفقهي والسياسي القائم فحسب، بل وافقت بشكل عام علىٰ النظام الاقتصادي الدولي القائم. في حين أنَّ النظام الأول لا يمنح الدول الإسلامية أي مزايا علىٰ حساب الدول غير المسلمة (في الواقع لا توجد دول مسلمة، علىٰ سبيل المثال، بين الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة)؛ فإنَّ النظام الاقتصادي الحالي يضع معظم الدول الإسلامية -بما في ذلك دول الخليج الثرية- في موقف التبعية أمام المركز الرأسمالي.

لا تمنح الدول المسلمة في علاقتهما مع بقية العالم معاملة خاصة للدول المسلمة الأخرىٰ؛ إذ يتم تبادل السفراء بالطريقة العادية، ويتم تبني مبدأ سيادة الدولة في أية منظمة متعددة الجنسيات تجمع الدول الإسلامية معًا. (مثل جامعة الدول العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي) (راجع بيسكاتوري، ١٩٨٦). وفيما يخص الممارسات السياسية، لا يوجد دعم تلقائي لدولة مسلمة ضد دولة غير مسلمة (مثل قبرص والهند وباكستان). وفي العلاقات الاقتصادية لا تجري معاملة الدول الإسلامية الأخرىٰ علىٰ نحو تفضيلي من حيث التجارة والاستثمار أو استقدام القوىٰ العاملة، وغير ذلك.

وفيما يخص المعونات الاقتصادية التي تقدمها صناديق التنمية العربية، لا يوجد تفضيل للدول الإسلامية بحد ذاتها. فبالرغم من أنَّ المملكة العربية السعودية تمنح الدول المسلمة بعض الأولوية في المساعدات المباشرة للدول؛ فإنَّ الجزء الأكبر من المعونات العربية، بما في ذلك المعونات السعودية، تذهب إلىٰ الدول العربية -وليس الدول الإسلامية- وبعضها (مثل سوريا والأردن) ليست معروفة بسياساتها الإسلامية (راجع الأيوبي، ١٩٨٤).

تستخدم الحركات الإسلامية المعارضة الدين لتحدي هذه الدولة «المحايدة دينيًا»؛ فهي تدعو إلىٰ مجتمع تكون فيه كلمة الله هي المصدر الوحيد للأخلاق والتشريعات، وتريد مفهومًا إسلاميًا علىٰ وجه التحديد -وليس

وطنيًا أو قوميًا- عن المجتمع، وإحياء مفهوم الجهاد كأساس لإعادة هيكلة النظام العالمي. وبالتالي يمكننا أن نرىٰ أنَّه، خلافًا للنمط التاريخي المألوف لأسلمة الممارسة السياسية (أي إضفاء الشرعية الدينية علىٰ سياسات حقيقية قائمة علىٰ السلطة)، تهدف حركات المعارضة الإسلامية المعاصرة إلىٰ تسييس الإسلام (أي تحويل الإسلام إلىٰ قوة عملية المنحىٰ ليس فقط في المجالات التقليدية للأخلاق ولكن أيضًا في مجالات الأخلاق الجامعة والسياسات الداخلية والعلاقات الدولية). وهذا ما أطلق عليه العديد من المعلِّقين «الإسلام السياسي». أعني بالإسلام السياسي هنا سيرورة تسير في الاتجاه المعاكس للسياق التاريخي للسياسة المؤسلمة. إنَّها محاولة لربط الدين والسياسة، لا عن طريق شرعنة الحكومة، بل من خلال مقاومتها، ومن ثمَّ فالإسلام السياسي لا يزال في مجمله حركة احتجاجية (باستثناء إيران).

علىٰ الرغم من أنَّ الإسلام السياسي قد يبدو غير أرثوذكسي أو تقليدي، فإنَّه مجرد مفهوم حديث (علىٰ الرغم من الاعتماد علىٰ منابع قديمة مثل أفكار الخوارج وابن تيمية) مثل القومية العربية. والمكونان الرئيسان له أكثر حداثة مما كنا نعتقد من كلام الكثير من المستشرقين والأصوليين. علىٰ الصعيد المحلي، مفهوم الدولة الإسلامية (أي أنَّ الإسلام دين ودولة) هو مفهوم حديث إلىٰ حد ما، يرجع تاريخه إلىٰ نهاية الإمبراطورية العثمانية، وعلىٰ وجه التحديد إلىٰ تعاليم المودودي وبعض الإخوان المسلمين. أمَّا علىٰ الصعيد الدولي؛ فإنَّ الطرح الديني، عن عمد وبشكل محدَّد، لمصطلح الأمَّة هو حديث بدرجة ما (علىٰ الرغم من أنَّ له بالطبع سوابق تاريخية). فعندما بدأ القوميون العرب في استخدام مصطلح الأمَّة لوصف كل العرب (الأمة العربية)؛ فإنَّهم لم يضفوا بشكل خاطئ أو مجازًا معنىٰ جديدًا علىٰ مفهوم (ديني) قديم؛ لأنَّ المصطلح كان يُستخدم دائمًا في الأدبيات الكلاسيكية ليعني إمَّا الناس/الأمَّة أو جماعة المؤمنين (انظر الفصل ١).

لم تكن العقيدة الإسلامويَّة، بحسب الأصوليين المدنيين المتعلمين في الغرب، مجموعة من المعارف الجاهزة التي أُهمِلت في الماضي، والآن يُعاد تبنيها مرة أخرىٰ. لقد اضطر الإسلاميون إلىٰ التنقيب عن المنابع الأصيلة والكفاح من أجل إعادة تأويلها وإعادة بنائها.

لم يشكِّل الفقه الإسلامي، علىٰ مدىٰ مائة عام أو نحو ذلك، جزءًا من التعليم أو القراءة المعيارية للشخص العادي المتعلِّم في البلدان العربية الأكثر تضررًا من الإسلامويَّة الراديكالية[1].

ولذلك: لم يكن الإسلاميون يزيلون قشرة «التغريب» الرقيقة التي كانت تخفي وراءها كنز التعاليم الإسلامية التقليدية، بل كانوا يمرون بعملية إعادة اكتشاف وإعادة جمع شتاتهم منذ فترة طويلة من التشظي.

تواجه الأيديولوجية المضادة للحركة الإسلامية لغة العقلانية والتنمية التي تتبناها الدولة البيروقراطية الإقليمية ولغة التقوىٰ والأصالة. كما أنَّ هذه الحركة انتقائية جدًا ضمن حدود المنابع الإسلامية. غيرَ أنَّ انتقائية الإسلاميين لا تتسم بالشفافية مثل شفافية النخبة الحاكمة، بل إنَّها مستترة وراء تكرار وَرِع «لكلمات إلهية» عن الوعد الأبدي، وحلم ماضويٍّ بالعودة إلىٰ العصر الذهبي (الذي لم يحدث علىٰ الإطلاق). لا تتسم الانتقائية بالشفافية لأنَّه لا يوجد شيء لقياسها؛ فاللغة مجردة إلىٰ درجة إزالتها من الزمان والمكان، وبالتالي تصبح التناقضات غير معتبرة هنا.

---

(١) يُفنِّد عزيز العظمة الأطروحات السلفية والأصولية التي تؤكِّد أنَّ التراث الإسلامي لا يزال حاضرًا وفعَّالًا، ويجادل بحالة تؤكِّد «الاغتراب» الكلي و«الغيْريَّة» في الماضي. ويرىٰ أنَّ ما يحاول الإسلاميون فعله هو نزع الواقع الحالي وتفريغه وإعادة ملؤه بـ «ماضٍ مُستعاد» يتم تثبيته في مكانه. هذه المحاولة وخطابها، في رأيه، ليسا أكثر من مجرد تغيير طفيف في مجتمع مدني يتم دفعه من ثقافة أسلاف متدهورة وغير مؤثرة إلىٰ ثقافة عالمية جاهزة (راجع العظمة، ١٩٨٧: الفصول ١ و٢ و٥).

من منظور تاريخي، كلما ظهرت الحركات الإسلامية «المتطرفة» («الغلاة» في اللغة التراثية، «المتطرفون» في اللغة الحالية) وانخرطت في المعارضة والاحتجاج، أدركنا أنَّنا في زمن أزمة اجتماعية وسياسية.

وأعتقد أنَّه يمكن إثبات ذلك مع وجود أدلة وجيهة. ولكن لماذا يجب أن تظهر المظالم الاجتماعية والاقتصادية في شكل خطاب ديني وتتحدث عن نفسها بمصطلحات إسلامية؟ في كثير من الأحيان، بطبيعة الحال، لا توجد وسيلة أخرىٰ للتعبير عن المظالم. ولكن بصرف النظر عن هذا الأمر، أعتقد أنَّ السبب يرتبط في جزء منه بطبيعة الإسلام نفسه كنسق عقائدي، وفي جزء آخر بطبيعة الظروف الاجتماعية والسياسية الطارئة. العامل الأول يضفي علىٰ معظم الحركات الإسلامية المتشددة تشابهًا محددًا، والعامل الثاني يجعلهم يعبِّرون عن أنفسهم بأشكال مختلفة.

*** لنبدأ بطبيعة الإسلام كنسق عقائدي:**

- إنَّه نظام للعبادة ونظام للأخلاق والمعاملات الاجتماعية (انظر الفصل ٢)، وهو بذلك ثري بمفردات أخلاقية واجتماعية وافرة يمكن استعمالها بشكل شامل.
- ثانيًا: يدعو الإسلام إلىٰ طاعة الله (وهذا ما تعنيه كلمة «الإسلام»)، وإلىٰ قطيعة إبستيمولوجية كليَّة مع كل ما سبقه - يُشار إلىٰ ذلك عادة باسم «الجاهلية».

وبالرغم من الاعتراف باليهودية والمسيحية، ثمة اعتقاد بأنَّ نصوصهم المتوفرة تعرَّضت للتشويه والتحريف بمرور الوقت. لذا؛ فإنَّ أولئك الذين يأخذون إسلامهم علىٰ محمل الجد يميلون إلىٰ تطبيق التحليل القرآني الخالص، والسعي (إذا أمكن) إلىٰ إقرار قرآني محض، علىٰ كل ما يفعلونه.

ولا ريب أنَّ الحَرفيَّة النصيَّة هي نزعة مهيمنة في التقاليد الإسلامية (انظر الفصل الأول)، لكن النص شامل وعمومي بما يكفي لجعل نفسه، في مناطق مختلفة، منفتحًا أمام العديد من التأويلات. وبالتالي، فإن هاتين هما السمتان المميزتان للإسلام كـ «نسق للأفكار»: نزوع معيَّن نحو «الأخلاق الجامعة» ونحو «تقديس النص». وكل شيء آخر مرهون عمليًا بالظروف الاجتماعية والسياسية السائدة.

ومع ذلك؛ فإنَّ الفكرة التي يجب التأكيد عليها هي أنَّه علىٰ الرغم من أنَّ الحركات الإسلامية قد تنشأ نتيجة ظروف اجتماعية معيَّنة (التي يجب دراستها وفهمها بعناية)، فإنَّها لا تمثِّل نظريًا مجرد انعكاس ميكانيكي للشواغل الاجتماعية والاقتصادية. وغالبًا ما يكتسب خطابها استقلالية فكرية خاصة بها، ويمكن مناقشة الحجج والحجج المضادة كما لو كانت منفصلة عن المحفزات التي أثارتها في الأساس.

من منظور أعضاء تلك الحركات، يبدو أنَّهم لا يبحثون عن شيء سوىٰ تطبيق كلمة الله، التي هي، في النهاية، واجب كل مسلم حقيقي. وعلىٰ هذا النحو، فإننا نرتكب خطأً فادحًا إذا طبقنا نوعًا مبتذلًا من الاختزالية علىٰ خطاب الحركات الإسلامية وافترضنا أنَّها لم تكن تعني حقًا ما كانت تتحدث عنه، أو إذا حاولنا أن نضفىٰ أهمية اجتماعية واقتصادية علىٰ خطابها. قد تؤدي العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية إلىٰ ظهور حركات محدَّدة في أوقات معيَّنة، ولكن سرعان ما يكون لمثل هذه الحركات منطق وحياة خاصة بها، ويبدو خطابها لأعضائها كخطاب ذاتي ومتحفِّظ. وسيكون من السذاجة كذلك الافتراض بأنَّ الإنسان ليس لديه احتياجات روحية وأخلاقية، أو أنَّ كل هذه المعتقدات النموذجية يجب تضمينها تحت راية «مادية» يمكن تتبعها بسهولة.

إنَّ الطريقة التي تطوَّرت بها عقيدة الإسلام السياسي هي الأكثر إثارة للاهتمام: فهي تستند إلىٰ اختيار انتقائيٍّ للغاية وتأويل غير أرثوذكسيٍّ للنصوص

القديمة. ويمكن أحيانًا فهم الطبيعة الشَرطية لأيديولوجية الإسلام السياسي من خلال الكشف عن بعض أوجه التشابه بين الظروف الاجتماعية التي أنتجت الفكرة الأصلية القديمة من جهة، والظروف المحيطة بالنسخة المعاصرة التي أنتجها الإسلاميون المعاصرون، من جهة أخرىٰ.



-

المنابع القديمة

* إنَّ أول وأقدم مصدر إلهام لعقيدة الإسلام السياسي هم الخوارج (انظر الفصل ٣). وعلىٰ غرار الخوارج، جاء الإسلاميون المناضلون من خلفية بيئية-اجتماعية أكثر قسوة. ومثلهم كذلك، أغوتهم المدينة لكنها لم تحتويهم بشكل فعَّال. وفي ظلِّ فشلهم في الفوز في تلك اللعبة، انقلبوا ضد المدينة لإدانة قواعدها تمامًا. ويبدو أنَّ الإسلاميين السياسيين قد استعاروا ثلاثة مفاهيم من الخوارج:

(أ) مفهوم الحاكمية لله.

(ب) تكفير وهدر دم ليس فقط مَن يكفر بل أيضًا مرتكب الكبيرة.

(جـ) معارضة إقامة الخلافة علىٰ أساس عِرقي أو طبقي أو حتىٰ ديني (قارن، علىٰ سبيل المثال، رضوان السيد، ١٩٨٤ أ: ٤٥- ٧٦؛ هويدي، ١٩٨٧: ٢٤٧-٢٥٢).

المصدر الفكري القديم الثاني للإسلام السياسي هو الفقيه الصارم ابن تيمية (انظر الفصل ٣). في كتابه ذائع الصيت «السياسة الشرعية» لم يكن ابن تيمية متشددًا في آراءه بشكل خاصٍ. فقد اتبع الإجماع التقليدي علىٰ ضرورة إقامة الإمارة لجميع المجتمعات وخاصة للمسلمين من خلال ضرورة تجنب

الفتنة وتطبيق الحدود التي جاء بها الكتاب والسُنة وأجمع عليها المسلمون (ابن تيمية، ١٩٨٣: ١٣٨-١٤٤). وفيما يخص الجهاد، كانت آراء ابن تيمية تقليدية إلىٰ حد ما، موضحًا أنَّه واجب بشكل أساسي ضد الكفار.

ومع ذلك، هناك بعض الفروق الدقيقة هنا: يجب قتال مَن يصدّون عن تقوىٰ الله (المرجع السابق: ١٠٦)، وأيُّما طائفة ممتنعة انتسبت إلىٰ الإسلام، ممتنعة عن بعض شرائعه الظاهرة والمتواترة؛ فإنَّه يجب جهادُها باتفاق المسلمين، حتىٰ يكون الدين كلُّه لله. (المرجع السابق: ١٠٩)[1]. وقد اتبع ابن تيمية فتوىٰ الإمام أحمد بن حنبل في الصلاة، وقال: «فمن كان لا يصلي من جميع الناس: رجالهم ونسائهم، فإنَّه يؤمر بالصلاة، فإن امتنع عُوقِب حتىٰ يصلي بإجماع العلماء. وأكثرهم يوجبون قتله إذا لم يصل، فيُستتاب فإن صلىٰ وإلَّا قُتِل». (المرجع السابق: ١١١).

ومع ذلك، فبالنسبة إلىٰ الأحكام المشروطة الأكثر ملاءمة ذات المنحىٰ العملي، كان علىٰ الإسلاميين المعاصرين البحث في فتاوىٰ ابن تيمية المتعددة. وهنا ذهب ابن تيمية إلىٰ أبعد من ذلك من خلال تحديد المواقف التي يكون فيها المسلم، الحاكم المسلم بشكل أكثر تحديدًا، «كافرًا»، ومن ثَمَّ يجب قتاله. تتعلق الفتاوىٰ بمسائل محدَّدة من المفترض أنها ترتبط بإشكاليات حقيقية، وكونها توجيهية بطبيعتها، فهي بذلك تعكس حياة ابن تيمية والعصر الذي عاش فيه: إنَّه رجل مظلوم ومضطهد في زمان كانت فيه الإمبراطورية الإسلامية متشظية إلىٰ دويلات صغيرة، تحكمها المماليك أو غيرهم من الطوائف العِرقية/العسكرية، وعُرضة لخطر الصليبيين من الغرب وزحف المغول من الشرق. كما كان ذلك وقت تزايد الجدل الديني والفلسفي وعدم اليقين، وكثرة الطوائف غير الأرثوذكسية، مثل النصيريين (أو العلويين)، والطرق

(١) يصير الشخص مسلمًا بمجرد أن ينطق الشهادتين: «أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أنَّ محمدًا رسول الله».

الصوفية (راجع الشرقاوي، ١٩٨٢). لقد عانىٰ ابن تيمية من الاضطهاد، وكان عليه الترحال عدة مرات داخل سوريا، وبين سوريا ومصر. وقد دُحِضت أفكاره وقوبلت بمعارضة شديدة، ودخل السجن في كلا البلدين، وفي النهاية مات في السجن «دون أقلامه وأوراقه» (انظر المقدمة في: ابن تيمية، ١٩٨٣).

سُئِل ابن تيمية عن رأيه في قتال التتار الغزاة وهم مسلمون، وعن بلد ماردين هل هي بلد حرب أم بلد سلم؟ وهل يجب علىٰ المسلم المقيم بها الهجرة إلىٰ بلاد الإسلام أم لا؟ وإذا وجبت عليه الهجرة ولم يهاجر وساعد أعداء المسلمين بنفسه أو ماله هل يأثم في ذلك؟ وهل يأثم من رماه بالنفاق وسبه به أم لا؟ أجاب ابن تيمية: «هؤلاء من جنس الخوارج الذين خرجوا علىٰ عليٍّ ﷺ. إنَّ كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها، وإن تكلموا بالشهادتين. لقد شاهدنا عسكرهم فرأينا جمهورهم لا يصلي وهم يقاتلون علىٰ ملك جنكيزخان ويقدسون تعاليمه». وقد كانوا مسلمين جدًا لم يتأدبوا بآداب الإسلام ولم يفقهوه، وكان لهم دستور يعظمونه ويقدسونه يسمىٰ «الياسق» أو «الياسة». (ابن تيمية، ١٩٦٥، المجلد الرابع، ٥١٥: ٣٣٢-٣٥٨).

يشبه «الياسق» أو «الياسة» العُرف عند العرب، وعلىٰ الرغم من أنه غير مقنن، ثمة اعتقاد أنَّ مبادءه «العلمانية» حكمت العلاقات الداخلية للمغول والمماليك، وكذلك الأتراك أنفسهم. وأكَّد المقريزي (١٣٦٥ - ٤٤١ م) أنَّ الياسق أصله مغولي، وأنَّه تمَّ استخدامه من قِبل الأتراك والمماليك. بل إنَّه يرىٰ أنَّ كلمة «السياسة» كلمة مُعرَّبة دخلت إلىٰ العربية من لغة المغول، وأن أصلها: ياسة- و«الياسة» هو القانون الذي وضعه جنكيز خان لقومه، ويقول في كتابه «المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار»: «إنما هي كلمة مُغُلية، أصلها «ياسة» فحرَّفها أهل مصر وزادوا بأولها سينًا، وأدخلوا عليها الألف واللام، فظنَّ مَن لا علم عنده أنَّها كلمة عربية، وما الأمر فيها إلَّا ما قلت لك»، ويُعرِّف المقريزي السياسة بأنها «القانون الموضوع لرعاية الآداب

والمصالح وانتظام الأحوال»، الذي يختلف عن الشرع «الذي هو أوامر الله» (عمارة، ١٩٨٣ : ٨٧-٩٠)[1].

لقد كان لكتابات ابن تيمية تأثيرًا قويًا علىٰ تكوين الدعوة الوهابية في الجزيرة العربية منذ القرن الثامن عشر. ومع ذلك؛ فإنَّ جماعة الجهاد في مصر المعاصرة، والتنظيمات المناضلة المماثلة في العالم العربي وشبه القارة الهندية، هي التي منحت أفكار ابن تيمية أهمية خاصة وبثَّت فيها الروح من جديد. في بعض الأحيان ثمة محاججة بأنَّ الحُكَّام «التابعين» المعاصرين للبلدان العربية هم المقابل الحديث لأمير ماردين في العصور الوسطىٰ؛ فهم مسلمون بالاسم فحسب ولكنهم يحكمون بغير ما أنزل الله ويدينون بالولاء إلىٰ القوىٰ الأجنبية الكافرة.

إنَّ إعادة الاكتشاف الحديث لابن تيمية في مصر والهند -كما يرىٰ إيمانويل سيفان- ربما لا يكون محض مصادفة (علىٰ الرغم من أنَّ ذيوع مذهب ابن تيمية في المملكة العربية السعودية يطغىٰ علىٰ الجدال):

- «كان هذان البلدان من بين أول الأراضي التي وقعت تحت تأثير الغرب. وهكذا طال أمد التأثير الغربي بالقدر الكافي لاختراق الثقافة المحلية. لقد انزعج كثيرون مما اعتبروه تقويض الإسلام من الداخل وأصابهم اليأس من التصالح مع تلك الثقافة الغريبة دون أن يخسروا هويتهم القديمة - وقد وجدوا في عقيدة ابن تيمية الحل المُلهم. وسوف يؤوَّل القياس بين المغول ومفهوم الجاهلية ليتناسب مع الوضع الجديد. (سيفان، ١٩٨٥ : ١٠١)»

(١) كلمة «سياسة» ربما تكون ذات أصل قديم، علىٰ الرغم من أنَّها كانت تُستخدم عادة بمعنىٰ الرياسة والقيادة/ التذليل/ وترويض الحيوانات! (قارن أيضًا لويس، ١٩٨٨).

أبو الأعلى المودودي

* تُعدُّ كتابات المفكر الباكستاني أبو الأعلىٰ المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩م) واحدة من أهم المنابع المعاصرة لعقيدة الإسلام السياسي. ظهرت معظم الأفكار السياسية للمودودي في الهند في الفترة ما بين عام ١٩٣٧م وعام ١٩٤١م عندما شعر أي مسلم ملتزم أنَّه محاصر من جميع الجبهات: فالحكم والسيادة كانت في يد الإنجليز «الكفار»، والحكم المستقبلي ذاهب في طريقه إلىٰ الهندوس «الوثنيين» (راجع عمارة، ١٩٨٧ : ٢٢١-٢٢٢، ٢٣٤-٢٤٤).

في مثل هذه الظروف، بيدَ أنَّ عقلية الحصار دفعت المودودي إلىٰ تبني موقف متطرف ومحافِظ حيال كل شيء تقريبًا: العلوم والتكنولوجيا، ومكانة المرأة، ووضع غير المسلمين، والعلاقات مع الثقافات الأخرىٰ، وبالطبع، السياسة والدولة. لم ينشغل الفقه الإسلامي التقليدي إلىٰ حد كبير بالتنظير حول وضع المسلمين في البلدان ذات الأغلبية غير المسلمة. وقد كانت كتابات المودودي، من بعض النواحي، نداءً بعدم الإقصاء ونبذ الآخر. وربما تكون دعوته الأصولية في جزء منها نتيجة نزعة مثاليَّة، وفي جزء آخر انعكاسًا لحالة من القلق: «يبدو أنَّ هذا الشعور بالقلق يتناقص عندما يقرر المرء أن يعمل بقوة في اتجاه معيَّن»، وكثيرًا ما يجعل التأويل الأصولي القاطع للنصوص المقدسة الناس أقوياء علىٰ المستوىٰ الانفعالي والعاطفي. (ماكدونو، ١٩٨٤ : ٩٥-٩٦).

ومع ذلك، كان المودودي معارضًا لحزب الرابطة الإسلامية بنفس قدر معارضته الشديدة لحزب المؤتمر الهندي، فهو يرىٰ أن كليهما علمانيان. ما أراده المودودي ليس دولة مسلمة بل دولة إسلامية: فالدولة الإسلامية، كما يقول، دولة أيديولوجية، يجب أن يحكمها أولئك الذين يؤمنون بالأيديولوجية التي تقوم عليها [القرآن الكريم والسُنة] و«بالقانون المشرع الذي جاء به النبي من عند ربه». (المودودي، ١٩٨٢: ٢٥٦-٢٥٧). ونتيجة لذلك، وجَّه المودودي الكثير من كتاباته بين عامي ١٩٣٧ و١٩٤١م ضد القومية والديمقراطية. فهو يرىٰ أنَّ كليهما سيؤدي إلىٰ هيمنة القوىٰ والتأثيرات الهندية و/أو غير الإسلامية (راجع ميتكالف، ١٩٨٧: ١٣٥). لقد كان حل المودودي لمشكلة المسلمين في الهند هو أنَّهم يجب أن يصبحوا مسلمين أفضل، وأن ينبذوا أي نفوذ هندي أو غربي أو علماني «(لا ديني»، كما أطلق عليه) قد يُفرَض عليهم (آدمز، ١٩٨٣: ١٠٢-١٠٦).

حتىٰ هذه المرحلة، كانت أفكار المودودي منتشرة بين عدد قليل جدًا من الأتباع المخلصين الذين لا ينتمون إلىٰ فئة أساسية واضحة المعالم. وقد تغيَّر هذا الوضع مع ظهور «حركة باكستان» (التي تعبِّر بشكل أساسي عن مصالح المسلمين الأُجراء (salariat) من مختلف الأعراق في جميع أنحاء الهند)، التي نجحت في تحقيق هدفها المتمثِّل في إقامة دولة إسلامية في شبه القارة الهندية. وأسَّس المودودي الجماعة الإسلامية في عام ١٩٤١م، ثمَّ هاجر إلىٰ دولة باكستان الجديدة التي تأسَّست عام ١٩٤٧م.

إنَّ أكثر ما يشغل بال الباحثين السياسيين حيال الأفكار ليس اتساقها المنطقي أو حصافتها الفكرية بقدر جاذبيتها الشعبية والدعم الاجتماعي الذي تحظىٰ به. لقد وجدت أفكار المودودي «الرعاة الاجتماعيين» الرئيسين لها فقط بعد تقسيم باكستان، وقد حدث هذا -كما هو الحال في التاريخ الإسلامي- بين المهاجرين الجُدد مرة أخرىٰ. وكان تقسيم شبه القارة الهندية

والعودة إلىٰ الوطن بعد ذلك من الأحداث الصادمة في التاريخ الحديث. وقد جذبت الجماعة الإسلامية أتباعًا جُدد من بين اللاجئين الناطقين باللغة الأوردية من الهند، الذين شعروا بعدم الأمان والمرارة في الهند، بسبب معاناتهم طوال تهجيرهم القسري. وكما أوضح حمزة ألافي؛ فإنَّهم «استجابوا بسهولة للخطاب الشوفيني من الجماعة الإسلامية». (ألافي، ١٩٨٨: ٩٢) وبعد ذلك بوقت قصير، بدأ كبار رجال الأعمال ومُلَّاك الأراضي في باكستان والقوىٰ المحافِظة من الشرق الأوسط في دعم الجماعة الإسلامية بتبرعات سخيَّة بسبب قيمتها في مواجهة الجماعات الراديكالية واليسارية. كانت هذه الوظيفة أسهل علىٰ أرض الواقع من خلال دمج «العصابات المسلَّحة»، العنصر الذي أعيد تعزيزه عن طريق عودة أعضاء جماعة «البدر» وجماعة «الشمس» -منظمات فاشية شبه عسكرية- من شرق باكستان، بعد تحرير بنغلاديش (المرجع نفسه: ٩٥).

واصل المودودي نشر أفكاره داخل باكستان حيث بدا أنَّ مفهوم «القومية الإسلامية» قد واجه معارضة شديدة. وكان لهذه الأفكار تأثيرًا ملحوظًا علىٰ العديد من الجماعات الأصولية في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وباتت مصدرًا رئيسًا لعقيدة الإسلام السياسي. كانت ثمة فكرة معيَّنة انتشرت علىٰ نطاق واسع، وهي مفهوم «الحاكمية» المستوحىٰ من الخوارج. يرىٰ المودودي أنَّ «الحق تعالىٰ وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وإنَّ حكم سواه موهوب وممنوح، وإنَّ الإنسان لا حظ له من الحاكمية إطلاقا» وأنَّ شرع الله هو أفضل وأعظم من أي نظام سياسي أو اقتصادي ابتدعه الإنسان (راجع المودودي، ١٩٨٤: ١١٩، ١٦٩، ٢١٧، ٣٥٣). وبنفس القدر من التأثير أيضًا، كان تأكيده علىٰ مفهوم ابن تيمية بأنَّ ما يجعل المسلم مسلمًا حقًا ليس مجرد نطق الشهادتين وإنما «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (راجع المودودي، ١٩٨٧: ٤٧، ١١١، ١٤٣، ١٨٩). وهذا ما يجب فعله للهروب من الجاهلية الحالية التي يعيش فيها المسلمون المعاصرون.

لقد كان المودودي متحفظًا في استعمال كلمة الجاهلية لوصف المجتمعات المسلمة، حاليًا وتاريخيًا. فهو يرىٰ أنَّ للجاهلية الحديثة مصدرين: مصدر «تراثي تقليدي» مشتق من ممارسات جميع القادة السياسيين بعد النبي محمد وخلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، ومصدر «غربي» جلب الاستعمار والإمبريالية إلىٰ العالم الإسلامي. كان هذا في الواقع الإسهام النظري الرئيس للمودودي، أو علىٰ الأقل للمدرسة الهندية[1]، التي أثارت لاحقًا الكثير من الجدل، والتي أثَّرت بشكل خاص علىٰ تفكير سيد قطب وعدة مفكرين إسلاميين راديكاليين آخرين (عمارة، ١٩٨٧: ٧٥).

(١) أبو الحسن الندوي، في كتاب نُشِرَ لأول مرة سنة ١٩٥٠م، يشير أيضًا إلىٰ الجاهلية المعاصرة ويتعقب أصولها إلىٰ مصادر من داخل الدول الإسلامية التاريخية ومصادر أخرىٰ من الحضارة الغربية، ثم يخلص إلىٰ أنَّ «العالم متجه بأسره نحو الجاهلية» (الندوي، ١٩٨٤: ١٣٤، ٢٥٨). ومع ذلك، اعترف الندوي بعد ذلك بأنَّ هذا الوصف قد انطبق في بعض الأحيان علىٰ مسلمين آخرين (لم يبلغوا حد الكمال لكنهم ليسوا كفارًا بأي حال من الأحوال)، مما يؤدي إلىٰ اتهامات مضادة بالتطرف (راجع حسنة، ١٩٨٨: ٢٤).

حسن البنا والإخوان المسلمون

* جماعة الإخوان المسلمين، التي أسَّسها حسن البنا في عام ١٩٢٨م، هي المنظَّمة الأم والمصدر الرئيس للإلهام بالنسبة إلىٰ العديد من المنظَّمات الأصولية في مصر بالإضافة إلىٰ العديد من البلدان الأخرىٰ (مثل سوريا، والسودان والأردن والكويت وشمال أفريقيا، وغيرهم). ويمكن اعتبار قادة الجماعة أنَّهم المؤسسون الأوائل للصياغات الأولىٰ لمفهوم الإسلام السياسي في العالم العربي.

وُلِدَ حسن البنا في عام ١٩٠٦م في بلدة المحمودية بمحافظة البحيرة، والده كان رجل دين ويعمل كذلك في إصلاح الساعات. أسَّس البنا أول جماعة دينية في مدينة الإسماعيلية بمنطقة القناة، وكانت تعمل في ذلك الوقت تحت وطأة الاستعمار البريطاني. في البداية، تمَّ الإعلان عن التنظيم كجماعة دينية وإنسانية تهدف إلىٰ نشر القيم والأخلاق الإسلامية والأعمال الصالحة.

ومع ذلك، كان ظهور الإخوان المسلمين جزءًا من رد فعل عام حيال بعض التطورات المثيرة للقلق التي اجتاحت العالم الإسلامي. لم يقتصر الأمر علىٰ انقسام العرب إلىٰ مناطق نفوذ علىٰ يد القوىٰ الأوروبية فحسب، بل انتهت الخلافة الإسلامية في تركيا في عام ١٩٢٤م، وفشل مؤتمر العالم الإسلامي في محاولة إعادتها في عام ١٩٢٦م. كما بدا أنَّ النفوذ الغربي يخترق الثقافة الإسلامية في المنطقة علىٰ نحو خطير، إلىٰ حدِّ انتهاكها.

لم تكن الأفكار العلمانية الصريحة هي فقط التي يروِّج لها كُتَّاب مثل سلامة موسىٰ وطه حسين، بل حتىٰ بعض علماء الأزهر كانوا يتبنون مقاربات غربية لتحليل قضايا إسلامية؛ وهو اتجاه وصل إلىٰ أكثر مراحله إثارة للقلق مع نشر كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحُكم» عام ١٩٢٥م، الذي ذكر فيه أنَّ الإسلام لا دخل له بالسياسة (راجع شاموق، ١٩٨١: ٢٩).

كان حسن البنا معلمًا وخطيبًا من الطراز الأول، استطاع أن يستقطب لحركته أعضاءً مختلفين من المثقفين المحليين، بالإضافة إلىٰ بعض الحرفيين، وبعض العمَّال من معسكرات الإنجليز. انتقل إلىٰ مقر جديد متواضع في القاهرة في عام ١٩٣٢م، وواصل نشاطه في نشر الرسالة، في جلسات المساء العادية التي اجتذبت الموظفين الصغار والتجَّار البسطاء، وصفها أحد قادة الإخوان (لبيب البوهي) بأنهم أشخاص بلا تعليم وبلا اهتمام بالتعلُّم (السعيد، ١٩٧٧: ٦٤).

أصبح المجتمع مهتمًا بالشؤون العامة بشكل متزايد، مما أفضىٰ إلىٰ ظهور مفهوم خاص لـ «شمولية» الإسلام الذي وضعه في موقف متناقض مع كل من رجال الدين البارزين والجمعيات الخيرية التقليدية الموجودة آنذاك.

وكما قال الشيخ محمد الغزالي، أحد قادة الإخوان، كان يوجد في مصر كتلتان إسلاميتان، واحدة رسمية مكوَّنة من أفراد الأزهر، والأخرىٰ متمثِّلة في الجماعات الإسلامية - ولن يجتمع الاثنان أبدًا. وأضاف أنَّ «علماء الأزهر في سبات عميق، وقد تبعهم المجتمع المسلم» (السعيد، ١٩٧٧: ٥٧).

لا ريب أنَّ البنا، الذي تأثَّر بأفكار رشيد رضا، قد دعا إلىٰ إسلام شامل وفاعل. لكنَّ الأمر الأقل وضوحًا هو مدىٰ أن يكون هذا الإسلام الفاعل إسلامًا «سياسيًا» علىٰ وجه الخصوص. لقد جادل ريتشارد ميتشل بأنَّ الهدف الأساسي للإخوان المسلمين هو إنشاء «نظام إسلامي» وليس دولة إسلامية. ويقبل ميتشل، دون تمحيص، وجهة النظر المنسوبة إلىٰ البنا التي عبَّر عنها

خلفه في قيادة الإخوان، حسن الهضيبي، والواردة في بعض كتابات أعضاء بارزين داخل الجماعة (مثل عبد القادر عودة)، التي تحاجج بأنَّ الإطار الدستوري والقانوني لمصر في ذلك الوقت، إذا تمَّ إصلاحه، سوف يفي بمتطلبات الإسلام السياسية لإقامة «دولة إسلامية». ومن هذا المنظور، خلص إلىٰ أنَّ «الطبيعة المحدَّدة لماهية الدولة الإسلامية لم تكن مسألة مُلِحة عند الإخوان المسلمين» (ميتشل، ١٩٦٩: ٢٣٤).

يبدو لي، بالرغم من ذلك، أنَّه في تصوُّر البنا، كانت الدولة الإسلامية مكوِّنًا مهمًا للنظام الإسلامي الذي كان يتطلع إلىٰ إقامته. حقيقة أنَّه كانت هناك «ندرة في الأدبيات المعنيَّة بالدولة الإسلامية»، كما يقول ميتشل، يمكن عزوها إلىٰ عدد من الأسباب. أولًا، حقيقة أنَّ الفقه الإسلامي التقليدي لم يكن ثريًا بشكل خاص فيما يتعلق بمسائل السياسة والدولة. لقد كانت حركة الإخوان صغيرة إلىٰ حد ما ولم تطوِّر رؤيتها التفصيلية الخاصة بالسياسة. ومن المحتمل أنَّ قادة الإخوان لم يروا أنَّ تولي السلطة السياسية احتمالًا وشيك الحدوث. إذ كانت هناك مخاوف أكثر إلحاحًا مثل استمرار الاحتلال البريطاني والحركة القومية الصاعدة التي تطلبت المزيد من الاهتمام المباشر. في مثل هذه المرحلة المبكرة من تكوين الجماعة وتطوُّرها، بدت مهام إصلاح النفوس والاتفاق علىٰ منهاج إسلامي أكثر ملاءمة لمتطلبات تلك المرحلة. وكان سيؤدي الاهتمام الشديد بتولي الحُكم إلىٰ نظر السلطات إلىٰ الجماعة بعين الشك والريبة.

بالرغم من أنَّ رسالة الإخوان كانت تتعلق أساسًا بإقامة «نظام إسلامي»، فلا ريب أنَّ «الدولة الإسلامية» كانت العنصر الرئيس في هذا النظام. وقد تجلىٰ ذلك في شعار الإخوان: «الله غايتنا، والرسول قدوتنا، والقرآن دستورنا، والجهاد سبيلنا، والموت في سبيل الله أسمىٰ أمانينا». لقد كان البنا واضحًا في وصف رسالته بأنها «إسلامية»، وبالنسبة إليه كانت

كلمة «إسلامية» ذات معنىٰ فضفاض، يختلف عن المعنىٰ الضيق الذي يفهمه الناس؛ لأنَّه يرىٰ أنَّ «الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعًا» (البنا، ١٩٥٤: ١٣).

هذا هو الإسلام في فهم البنا: «فإن كان هذا من السياسة عندكم فهذه سياستنا، وإن كان مَن يدعوكم إلىٰ هذه المبادئ سياسيًا، فنحن أعرف الناس، والحمد لله، في السياسة». (المرجع السابق، ٤٥-٤٦). كما أكَّد البنا أنَّ الإخوان مستعدون للجهاد سعيًا وراء تحقيق الأهداف النبيلة.

ومع ذلك، فإن نقطة الانطلاق كانت في المجال الأخلاقي بشكل لا لبس فيه، لأنَّ «تكوين الأمم وتربية الشعوب وتحقق الآمال ومناصره المبادئ، تحتاج منكم إلىٰ قوة نفسية عظيمة» (المرجع السابق: ٥٩). يكتمل ذلك من خلال منهاج إسلامي واضح، الذي إن طُبِقَ بشكل صحيح، فإنَّه قادر علىٰ تقديم حلول لجميع القضايا الاجتماعية مثل تلك المتعلقة بالأسرة، ويقول البنا في إحدىٰ رسائله: «فالعالمية والقومية والاشتراكية والرأسمالية والبلشفية والحرب وتوزيع الثروة والصلة بين المنتج والمستهلك، وما يمت بصلة قريبة أو بعيدة إلىٰ هذه البحوث التي تشغل بال ساسة الأمم وفلاسفة الاجتماع، كل هذه نعتقد أن الإسلام خاض في لُبها، ووضع للعالم النظم التي تكفل له الانتفاع بما فيها من محاسن، وتجنب ما تستتبعه من خطر وويلات.

وليس ذلك مقام تفصيل هذا المقال، فإنما نقول ما نعتقد ونبين للناس ما ندعوهم إليه، ولنا بعد ذلك جولات نفصل فيها ما نقوله، فخير للأمم التي تريد النهوض أن تسلك إليه أقصر الطرق باتباعها أحكام الإسلام» (المرجع السابق: ٦٢-٦٣).

لم يُعرِّف الإخوان أنفسهم كحزب سياسي، علىٰ الرغم من أنهم أنشأوا تنظيمهم وأداروا شؤونهم كحزب سياسي. وفي هذا الشأن، يقول حسن البنا: «إننا لسنا حزبًا سياسيًا، وإن كانت السياسة من قواعد الإسلام من صميم

فكرتنا» (المرجع نفسه: ٢٦). لكنَّ السياسة كانت واحدة من اهتمامات البنا وجماعته، وفي هذه المرحلة ربما لم تكن الشاغل الرئيس. لقد عرَّف البنا جماعة الإخوان علىٰ أنَّها «دعوة سلفية، وطريقة سُنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية ورابطة علمية ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية» (المرجع السابق: ١٤-١٦). وعلىٰ هذا فالإخوان المسلمون لا يطلبون الحكم لأنفسهم، «فإن وجدوا من الأمة مَن يستعد لحمل هذا العبء، وأداء هذه الأمانة والحكم بمنهاج إسلامي قرآني، فهم جنوده وأنصاره وأعوانه، وإن لم يجدوا فالحكم من منهاجهم، وسيعملون لاستخلاصه من أيدي كل حكومة لا تنفذ أوامر الله. فالإخوان أعقل وأحزم من أن يتقدموا لمهمة الحكم ونفوس الأمَّة علىٰ هذا الحال، فلابد من فترة تنشر فيها مبادئ الإسلام وتسود، ويتعلم فيها الشعب كيف يؤثر المصلحة العامة علىٰ المصلحة الخاصة». (المرجع السابق: ٣٨-٣٩).

وبالتالي، ليس عدم الاهتمام بالسياسة هو الذي يفسِّر قلة المناقشة التفصيلية لمسائل الحُكم والدولة في رسائل حسن البنا والإخوان الأوائل، بل يرجع بالأحرىٰ إلىٰ أنَّهم يرون أنَّ «الإنسان المسلم والمجتمع المسلم هما من شروط إقامة دولة إسلامية» (راجع زبيدة، ١٩٨٩: ٣٣-٣٤). لقد كانت مهمة الإخوان الأكثر إلحاحًا هي إصلاح النفوس وتنوير العقول. وستأتي الحكومة في الوقت المناسب، وحتىٰ في مراحل التأسيس المبكرة، كان لديهم بعض التصوُّرات عن ماهية وشكل الحكومة. وأن «تجمع قوىٰ الأمة في حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريتها، ويضع أصول الإصلاح الداخلي العام، ثمَّ ترسم الحوادث بعد ذلك للناس طرائق في التنظيم في ظل الوحدة التي يفرضها الإسلام» (البنا، ١٩٥٤: ٤٩). وتشير تفاصيل أخرىٰ ذكرها البنا إلىٰ وجود نظام «تعاونيٍّ» مستوحىٰ من آداب وأخلاق الإسلام، يرتكز علىٰ «اقتصاد أخلاقي» عادل (راجع المرجع السابق: ٥٠-٨٠؛ ميتشل، ١٩٦٩: ٢٣٢-٢٩٤).

يمكن تحديد بدء اشتغال جماعة الإخوان المسلمين علانية بالعمل السياسي منذ عام ١٩٣٨م. ففي مايو من هذا العام، أصدر البنا مجلة «النذير»، وهي مجلة سياسية أسبوعية، كتب البنا في عددها الأول: «وسنتوجه بدعوتنا إلىٰ المسؤولين من قادة البلد وزعمائه ووزرائه وكافة حُكَّامه وشيوخه ونوابه وأحزابه، وسندعوهم إلىٰ مناهجنا ونضع بين أيديهم برنامجنا، فإن أجابوا الدعوة وسلكوا السبيل إلىٰ الغاية، آزرناهم، وإن لجأوا إلىٰ الموارية، فنحن حرب علىٰ كل زعيم أو رئيس حزب أو هيئة لا تعمل علىٰ نصرة الإسلام، ولا تسير في الطريق لاستعادة كلمة الإسلام ومجد الإسلام». في الوقت الحالي، لدىٰ الإخوان أكثر من ٣٠٠ فرع يتبنون أفكار الجماعة (رمضان، ١٩٨٢: ٢٧-٣١). لكن حتىٰ ذلك الحين، كان الإخوان حريصين علىٰ تأكيد الولاء للملك، الذي بدا، في الواقع، مؤيدًا لهم كقوة قادرة علىٰ تقويض حزب الوفد الشعبي. وقد أدَّىٰ الصراع مع السلطات المصرية والإنجليزية في بداية الأربعينيات من القرن الماضي إلىٰ تجنب الإخوان المواجهة مع الإنجليز بأي ثمن، خاصة في ظلِّ بناء قدراتهم التنظيمية والعسكرية. ولذلك، تمَّ تأسيس «تنظيم سري» خاص داخل الجماعة، إلىٰ جانب تأسيس نظام «رجال الكتائب» لتخريج «الإخوة المجاهدين»، وتشكيل «فرق الجوالة»، وأحيانًا تحت ستار فرق الرحلات. قام الإخوان أيضًا ببناء شركاتهم ومصانعهم ومدارسهم ومستشفياتهم، وتسللوا إلىٰ مختلف المنظَّمات، بما في ذلك النقابات العمَّالية والقوات المسلَّحة، لدرجة أنَّه بحلول نهاية الأربعينيات من القرن العشرين، أصبحوا يمثِّلون «دولة داخل الدولة» (المرجع السابق: ٤٢-٧٧).

في هذه الفترة، صعَّد البنا أيضًا وتيرة الهجمات «الإرهابية» علىٰ المصالح اليهودية والبريطانية في مصر، التي أدَّت إلىٰ قتل أو إصابة العديد من المصريين. واضطرت الحكومة للرد عن طريق حل جماعة الإخوان، وبلغت

المواجهة بين الطرفين ذروتها في أواخر عام ١٩٤٨م وبداية عام ١٩٤٩م، مع اغتيال الإخوان لرئيس الوزراء، النقراشي باشا، واغتيال الحكومة لقائد الجماعة، حسن البنا.

ونحن إذا ما قررنا أن نؤكِّد علىٰ أهمية العنف السياسي أو نقلِّل من أهميته في تحديد النظرة العامة للإخوان، فلا ريب أنَّ مفهومهم الفاعل عن الإسلام كان له تأثير راسخ. فقد أكَّد حسن البنا، قبل كل شيء، علىٰ الطابع الشمولي للإسلام. وكان «السياسيّ» يمثِّل أهمية كبيرة، لكنه لم يكن شاغلًا مُلِحًا من الناحية التكتيكية. كانت شخصية حسن البنا الفذة، إلىٰ جانب ميوله العملية والنضالية، تعني أنَّ إسهاماته النظرية ستبقىٰ محدودة (راجع التلمساني، ١٩٨٤: ١٢٣). لقد كان في الأساس «الأستاذ» الذي يؤمن بفعالية تعليم تلاميذه. إنَّ اختفاء القيادة الكاريزمية المُلهِمة التي جسَّدها حسن البنا في عام ١٩٤٩م، وبشكل أكثر تحديدًا، المواجهة بين الإخوان والنظام الثوري الجديد في مصر في خمسينيات القرن المنصرم؛ هي التي جعلت الإخوان يرفعون «السياسيّ» إلىٰ مرتبة أعلىٰ بكثير ضمن قائمة أهدافهم الأساسية.

سيد قطب وتلاميذه

* سواء ارتبط الأمر بإنشاء نظام إسلامي أو إقامة دولة إسلامية كانت قد شغلت الإخوان المسلمين في بادئ الأمر؛ فإنَّ الدافع الرئيس الذي حوَّل جماعة الإخوان إلىٰ حركة سياسية كان مواجهتهم مع الدولة الناصريَّة في عام ١٩٥٢م.

لم يكن الإخوان المسلمون غرباء علىٰ الضباط الأحرار الذين أطلقوا الانقلاب العسكري سنة ١٩٥٢م. وقد مكَّنتهم اتصالاتهم المختلفة مع هؤلاء الضباط من الهروب من مصير حل الجماعة بعد الانقلاب، خاصة في ظلِّ تصنيفهم علىٰ أنَّهم «حركة» أو «جماعة» وليس حزبًا سياسيًا. بيدَ أنَّ العديد من الإخوان، بما فيهم المرشد العام حسن الهضيبي، كانوا يأملون أنَّه، نظرًا للعلاقة بين التنظيمين (الجماعة والضباط الأحرار)، سوف يسمح الضباط الأحرار للإخوان بالمشاركة المباشرة في الحكومة بعد «الثورة» (عبد الحليم، ١٩٨٥: ١١٥-١٤٠).

وعندما خابت أمالهم، تدهورت العلاقات بين القوتين، مما أدىٰ إلىٰ مواجهة دموية، وحملات اعتقال متكررة وتعذيب شديد، وكان مناخ المواجهة هذا هو الذي أفضىٰ في النهاية إلىٰ التحوُّل في تفكير أحد أتباع الإخوان، سيد قطب؛ وهو تحوُّل غيَّر أفكار معظم تنظيمات الإسلام السياسي الراديكالي في مصر، التي وضعت علىٰ عاتقها مهمة تحدي الدولة المصرية المعاصرة كما صاغها ناصر وخلفاؤه.

كان أعضاء الإخوان المسلمين موجودين في معظم الخلايا السياسية التي كانت نشطة سرًا داخل القوات المسلَّحة المصرية في أواخر الأربعينيات وبداية الخمسينيات. وكان من بينهم محمود لبيب، وعبد المنعم عبد الرؤوف، وأبو المكارم عبد الحي، ومعروف الحضري. كان أنور السادات ينتمي إلىٰ الإخوان في مرحلة ما، وحتىٰ عبد الناصر قيل إنَّه انضم إليهم لبعض الوقت وأنَّه أخفىٰ بعض الأسلحة والوثائق الخاصة بالضباط الأحرار مع أعضاء الإخوان. وقد دفعت هذه العلاقة عمر التلمساني، مرشد الإخوان في السبعينيات والثمانينيات (توفي سنة ١٩٨٦م) إلىٰ الادِّعاء بأنَّ حسن البنا هو الذي أسَّس حركة الضباط الأحرار، وأنَّ الإخوان لعبوا دورًا قياديًا في وصول الضباط الأحرار إلىٰ السلطة في يوليو عام ١٩٥٢م (المهداوي، ١٩٨٦: ١١٠؛ سيد أحمد، ١٩٨٥: ٣١-٣٤؛ مورو، ١٩٨٥: ٥٥-٥٩).

ومهما كان الوضع، فلا ريب أنَّ الإخوان قد أصدروا بيان دعم لحركة الضباط الأحرار، وتولىٰ عدد منهم بعض المناصب في الحكومة الثورية. كما أُطلِقَ سراح المعتقلين من الإخوان المسلمين في أكتوبر عام ١٩٥٢م، علىٰ عكس أعضاء من منظمات سياسية وشعبية ونقابية أخرىٰ. بيدَ أنَّ بعض قادة الإخوان كانوا يأملون أنَّه من خلال تعاونهم مع النظام الجديد، ستتم تصفية القوىٰ اليسارية والعلمانية والديمقراطية، مما يمهد الطريق لنفوذ أكبر، وربما استيلاء كامل علىٰ السلطة من قِبل الإخوان. ربما كان لدىٰ الضباط الأحرار هدف مماثل للاعتماد علىٰ شعبية ودعم الإخوان حتىٰ يتمكَّنوا من ترسيخ أنفسهم في السلطة.

ومع ذلك، سرعان ما بدأت المواجهة بين القوتين. وبدأت الحكومة الثورية بالتدخل في مؤتمر عقده الإخوان في جامعة القاهرة في يناير عام ١٩٥٤م. وجاء رد الإخوان من خلال المشاركة في المظاهرات الجماهيرية التي أجبرت النظام العسكري وقيادته الناصرية علىٰ إعادة محمد نجيب (زعيم الثورة) إلىٰ الرئاسة بعد بضعة أسابيع. وقد شعر جمال عبد الناصر من القلق

إزاء القدرة التنظيمية للإخوان علىٰ تحريك الجماهير، ومن ثَمَّ عرَضَ إبرام «صفقة» مع حسن الهضيبي (مرشد الإخوان آنذاك) بحيث يمكن للإخوان مواصلة أنشطتهم والحصول علىٰ دعم حكومي مقابل تقديم دعمهم للجناح الناصري ضد جناح محمد نجيب. وبالفعل حدث هذا خلال أزمة مارس عام ١٩٥٤م، التي أفضت إلىٰ تولي عبد الناصر السلطة.

وعلىٰ الفور سعىٰ الإخوان إلىٰ الحصول علىٰ مكافأة نظير دعمهم، وطلبوا مكاسب سياسية خاصة لجماعتهم داخل النظام الجديد، ولكن دون قبول أي تغييرات في طبيعة تنظيمهم أو في تكوين قيادتهم. ويبدو أنَّ هذه هي المرحلة التي أدرك فيها كل طرف أن الآخر يستغله تكتيكيًا لأغراضه الخاصة. وقد اتسعت الفجوة بالفعل وبلغت ذروتها في المواجهة الدموية بين القوتين في أكتوبر عام ١٩٥٤م. فقد اتهم النظام الإخوان بمحاولة اغتيال عبد الناصر في ميدان المنشية بالإسكندرية، في حين أكَّد الإخوان أن هذا كان عملًا مدبرًا من النظام لتقديم ذريعة لتصفية الإخوان، ومنذ ذلك الحين، كان هذا التصوُّر لخيانة الثورة من حلفائها السابقين يمثِّل عنصرًا مهمًا في تشكيل الموقف الفكري والنفسي للإخوان تجاه التجربة الناصرية والدولة الناصرية. وأعقب محاولة الاغتيال اعتقالات واسعة لعشرات الآلاف من الإخوان (بمن فيهم سيد قطب)، الذين تعرَّضوا للسخرية في «محكمة الشعب» العسكرية وتعرَّضوا للتعذيب أثناء اعتقالهم، بينما أُعدِمَ ٥٠ شخصًا من قادة الإخوان واعتُقِلَ المئات منهم لسنوات عديدة بدون أحكام قضائية.

وعلىٰ الرغم من الاضطهاد الذي تعرَّض له الإخوان المعتقلون، فقد تجمَّع عدد من قادتهم المتبقين وشكَّلوا مجموعات دراسية لتحليل طبيعة الدولة الناصرية والنظر في سُبل مواجهتها. وكانت أفكارهم في ذلك الوقت «مزيجًا من حسن البنا، وسيد قطب، والمودودي ومالك بن النبي» (رائف، ١٩٨٥: ٢٣٥). وفي الفترة بين عامي ١٩٥٩ و١٩٦٠، استأنفت الجماعة نشاطها مع لجنة جديدة مكَّونة من خمسة أفراد في القيادة، عُرِفت باسم «اللجنة

الخماسية». واجتمعوا بانتظام في منزل زينب الغزالي لمناقشة فساد الحكومة وشر رئيسها. ووافقت اللجنة علىٰ تفويض عبد الفتاح إسماعيل لاختيار رجل مناسب ليكون أبًا روحيًا لجماعة من الإخوان في خارج السجن، وفي النهاية وقع الاختيار علىٰ سيد قطب الذي وجدت كتاباته طريقها إلىٰ التنظيم تهريبًا من السجن حتىٰ صارت الطابع الأساسي لفكر الإخوان المسلمين (المرجع السابق، ٢٤٣).

وُلِدَ سيد قطب عام ١٩٠٦م في قرية موشا بمحافظة أسيوط. ومثل كثيرين آخرين هاجر إلىٰ العاصمة للبحث عن مزيد من فرص التعليم والعمل. لم يحب القاهرة وكان يعتقد أنَّه تحت زخارفها الظاهرة ثمة وجه مريض وقبيح وبائس (دياب، ١٩٨٨: ٣٦). عمل مدرسًا، وفىٰ شبابه انتابته حالة من الشك والارتياب في الحقائق الدينية إلىٰ أقصىٰ حد، علىٰ سبيل المثال عندما كتب مقالًا في جريدة الأهرام دعا فيه دعوة صريحة إلىٰ العري التام (المرجع السابق: ٩٤). كما كان أكثر حساسية حيال قضايا الفقر والظلم، ونشر في عام ١٩٤٩م كتاب «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، وفي عام ١٩٥١م نشر كتابًا آخر بعنوان «معركة الإسلام والرأسمالية» (سيد قطب، طبعة جديدة، ١٩٥٨؛ ١٩٥١). وقد سافر سيد قطب إلىٰ الولايات المتحدة في بعثة تدريبية عام ١٩٤٨م ولم يكن معجبًا بما رآه. بيدَ أنَّ زيارته الأمريكية أثارت فيه الرغبة في البحث عن مصادر الأصالة الثقافية والأخلاقية.

وقبيل أشهر قليلة من ثورة ١٩٥٢م، كان قطب يصف نفسه بأنَّه «صاحب دعوة إسلامية»، وكان ينتقد أحيانًا المواقف التي يتبناها بعض الإخوان المسلمين. انضم سيد قطب إلىٰ حركة الإخوان المسلمين في عام ١٩٥٣م، واعتُقِلَ مع قادة الإخوان في عام ١٩٥٤م، وحُكِمَ عليه بالسجن لمدة خمسة عشر عامًا مع الأشغال الشاقة. وبسبب تدهور حالته الصحية، قضىٰ معظم هذه العقوبة في المستشفىٰ، حيث كان قادرًا علىٰ التركيز علىٰ كتابته الراديكالية التي وجدت طريقها إلىٰ باقي أعضاء التنظيم في الخارج تهريبًا من السجن.

أثناء تلك الفترة، كان عبد الفتاح إسماعيل يسافر كثيرًا إلىٰ خارج مصر لكي يلتقي بالإخوان الذين فرّوا من الاعتقال، وهؤلاء كانت لهم آراؤهم المختلفة وكانت آفاقهم أوسع وأكثر رحابة، وأكَّدوا عليه ضرورة المال والسلاح ليتمكَّنوا يومًا من الدفاع عن أنفسهم. وبالفعل انعقدت اللقاءات وتمَّ التأكيد علىٰ أهمية التدريب العسكري، وتمت مناقشة إمكانية اغتيال القادة السياسيين. في ذلك الوقت، تحديدًا في عام ١٩٦٤م، أُطلِقَ سراح قطب من السجن لأسباب صحية في الظاهر، علىٰ الرغم من أنَّ إطلاق سراحه ربما كان بمثابة الفخ لتمكين النظام من معرفة قادة معينين من الإخوان. ونتيجة لذلك، كانت هناك موجة أخرىٰ من الاعتقالات في أغسطس عام ١٩٦٥م أسفرت عن اعتقال معظم أعضاء جماعة الإخوان الجديدة بتهمة التآمر للإطاحة بالنظام. وقد أُعدِمَ عدد من القادة، بمن فيهم سيد قطب.

هذه الفاجعة الثانية التي تعرَّض لها الإخوان أكَّدت بشكل لا لبس فيه أنَّ الفكر القطبي هو صاحب النفوذ المهيمن علىٰ الجماعة، خاصة وأنَّ سيد قطب مات «شهيدًا» علىٰ يد النظام. نشأ هذا الفكر المؤثِّر، الذي يتكون أساسًا من أفكار قطب الجديدة، من جو السجون الخانق الذي أفضىٰ إلىٰ مشاعر الغضب والنزوع إلىٰ التجرُّد والبساطة. وبعد أن تحوَّل فكر سيد قطب بسبب تجربته المؤلمة في السجن، أصبح تفكيره مختلفًا بشكل ملحوظ في التوجُّه والنبرة عن كتاباته الأدبية والاجتماعية السابقة. لقد جمع سيد قطب عناصر من الفكر الإسلامي شبه القاري للمودودي والندوي (الذي كانت تحكمه عقلية الحصار)[1]، ثمَّ أعاد إنتاج هذه الأفكار بطريقة أحادية متطرفة ذات منحىٰ عملي مُشبَّعة بمشاعر من الإحباط والغضب تجاه الثورة. لقد اكتسبت «سياسات اليأس» نظرية «دينية».

---

(١) هناك تقارير تفيد بأنَّ قطب كان من أصول هندية (دياب، ١٩٨٨: ٨٨). وهنا يبرز سؤال مثير للاهتمام، ولا يزال بلا إجابة، حول ما إذا كان هذا قد ساهم في انجذاب قطب لأفكار المدرسة الإسلامية «الهندية».

ينبغي ألَّا ننسىٰ أنَّ سيد قطب لم يكن دخيلًا علىٰ الثورة. لقد التقىٰ عبد الناصر قبل الانقلاب، وعلَّق آمالًا كبيرة علىٰ حركته. والحق أنَّه تعاون بشكل مباشر مع الثورة منذ البداية وكان له مكتب في مقر مجلس قيادة الثورة، حيث كان مسؤولًا عن إعادة هيكلة المناهج الدراسية في النظام الجديد. كما اختاره جمال عبد الناصر نائبًا له في «هيئة التحرير» التي تمَّ الإعلان عنها في عام ١٩٥٣م كأول تجربة للنظام مع صيغة التنظيم السياسي الواحد. كما عرف قطب أيضًا كمال الدين حسين، أحد الضابط الأحرار المتعاطفين مع الإخوان الذي عرض عليه منصب وزير التربية والتعليم، وطالب بتدريس الأناشيد الوطنية في المدارس الحكومية. والحق أنَّ دعم قطب للثورة كان قويًا لدرجة أنَّه أرسل رسالة إلىٰ محمد نجيب يطالبه فيها بتأسيس «ديكتاتورية عادلة نظيفة شريفة» في مصر من خلال الثورة (حمودة، ١٩٨٧: ١٠٧-١١؛ دياب، ١٩٨٨: ٩٨-١٠٢).

وهكذا، عندما تنازع الضباط الأحرار والإخوان المسلمون مع بعضهم البعض، كانت خيبة أمل قطب كبيرة من الاتهامات المتبادلة بالخيانة واليأس بشأن إعدام النظام للإخوان وتعذيبهم واعتقالهم. لقد تطورت المواجهة بين الدولة الناصرية والإخوان ليس كخلاف ديني، حول تأويلات النصوص الدينية علىٰ سبيل المثال، ولكن كصراع سياسي علىٰ السلطة. إنَّ هزيمة الإخوان في المرحلة التي شعروا فيها أنَّهم قريبون من المشاركة في الحكومة كانت مدمِّرة علىٰ الصعيد النفسي، خاصة لأمثال سيد قطب الذين كانوا علىٰ صلة وثيقة بالضباط الأحرار.

في تخوم السجن المؤلمة، كانت المرارة التي يشعر بها قطب تشتد وكانت كراهيته الشديدة للدولة الناصرية تزداد. لقد رأىٰ فيها كل المساوئ والشرور: فقد كان يرىٰ أنَّ نظام عبد الناصر «نظام أمريكي».. وفي الوقت نفسه كان يرىٰ أنَّ الاشتراكية العربية التي كان يطبقها هي في الأصل اشتراكية كارل ماركس، وأنَّ معسكرات قادة الشباب التي أصبحت فيما بعد منظمة «الشباب» غلب عليها «التوجيه الشيوعي والاتجاه الانحلالي الخلقي» (راجع

حمودة، ١٩٨٧ ب: ١٧٢). وعلىٰ مستوىٰ أيديولوجي عام، أدَّىٰ اعتقال قطب وزملائه إلىٰ مراجعة شاملة لفكر الجماعة: «النواة كانت موجودة، ولكن مع اضطراب الأحداث، تحوَّل جزؤها الرئيس إلىٰ كراهية الدولة والنظام» (دياب، ١٩٨٨: ١٠٣-١٠٤).

إنَّ الأفكار القطبيَّة التي أصبحت تؤثِّر علىٰ معظم الحركات المعاصرة للإسلام السياسي حاضرة بالأساس في الكتابات التي أنتجها سيد قطب في سجنه (حداد، ١٩٨٢: ٢٢٦).

وتشمل هذه الكتب: «هذا الدين»، و«المستقبل لهذا الدين»، وكتابه الأبرز «معالم في الطريق» الذي نُشِرَ لأول مرة سنة ١٩٦٤م. المفهوم الرئيس في هذه الكتابات (لا سيما في كتاب «معالم علىٰ الطريق») هو بلا ريب مفهوم الجاهلية. وقد استلهم سيد قطب هذا المفهوم من ابن تيمية، وبشكل خاص من المودودي، واستخلصه من أي سياق تاريخي أو جغرافي، وأضفىٰ عليه صفة كونية تشمل جميع المجتمعات المعاصرة، ومنها المجتمعات المسلمة:

- «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية.. تصوُّرات الناس وعقائدهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم وفنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتىٰ الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية ومراجع إسلامية وفلسفة إسلامية وتفكيرًا إسلاميًا.. هو كذلك من صنع الجاهلية». (سيد قطب، ١٩٨٥: ٢١-٢٢)

في نفس الوقت الذي نُشِر فيه كتاب «معالم في الطريق»، أصدر شقيق سيد قطب، محمد قطب، كتابًا آخر يدور حول نفس المفهوم بعنوان «جاهلية القرن العشرين» (راجع محمد قطب، طبعة جديدة، ١٩٨١). وبحسب الأفكار التي يطرحها الشقيقان، والتي ردَّدها جميع الأصوليين الجُدد من بعدهم، يجب

أن يحدث انفصال معرفي كامل مع الحضارة الحديثة إذا أراد المسلمون أن يكونوا مسلمين حقًا.

ومن أجل الوصول إلىٰ تلك الغاية، تمَّ فصل الحضارة الحديثة عن منابعها الفكرية، وبرزت قراءة مبسَّطة لنواقصها وعيوبها، مأخوذة بالأساس من نقد أبو الحسن الندوي للحضارة الغربية (الذي يستند بدوره إلىٰ قراءة عدد قليل من النقَّاد الأوروبيين المحافِظين والمتشائمين لهذه الحضارة) (راجع الندوي، ١٩٧٧؛ ١٩٨٤).

تُختَزل الحضارة الحديثة (الرأسمالية والاشتراكية علىٰ حد سواء) في بعض المقولات البسيطة التي يمكن فهمها بسهولة من قِبل الأشخاص ذوي التعليم المتواضع، والتي تبيِّن أنَّها حضارة ماديَّة في الأساس ومعادية للبشرية (معادية للمسلمين علىٰ وجه الخصوص). علاوة علىٰ ذلك، لا يُقدَّم نقد الحضارة الحديثة باعتباره أطروحة يمكن مناقشتها ومباحثتها، لرفع الوعي بالذات والآخر، بل كأيديولوجية متشددة لا تتوافق مع النقاش لأنها تستند إلىٰ انصراف صادق إلىٰ منهج إلهي (السيد، ١٩٨٨: ٣٤٥-٣٥٤).

والوسيلة الوحيدة للخروج من هذه الجاهلية، كما وصفها سيد قطب، بسيطة كذلك: إعلان السيادة الكاملة والحاكمية لله:

- «إنَّ إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها: الثورة الشاملة علىٰ حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل علىٰ كل وضع في أرجاء الأرض، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور.. أو بتعبير آخر مرادف: الألوهية فيه للبشر في صورة من الصور.. ذلك أنَّ الحكم الذي مردّ الأمر فيه إلىٰ البشر، ومصدر السلطات فيه هم البشر، هو تأليه للبشر، يجعل بعضهم لبعض أربابًا من دون الله،

إنَّ هذا الإعلان معناه انتزاع سلطان الله المغتصب
ورده إلىٰ الله». (سيد قطب، ١٩٨٥: ٨١-٨٣)

هذا، بطبيعة الحال، مفهوم خوارجيٌّ في الأساس، علىٰ الرغم من أنَّه مستمد بشكل مباشر من المودودي ووظَّفه قطب بشكل أكثر تطرفًا. ومن أجل تحقيق هذه الغاية، يجب إعادة تشكيل الجماعة (وهي مجتمع عضوي ديناميكي مستوحىٰ من أصحاب النبي الأوائل) بمعزل عن كل التأثيرات الملوثة وبما يتوافق مع منهج إسلامي نقي، مُطهَّر من أي تأثيرات غير إسلامية مثل الأنظمة الوطنية والقومية وغيرها (راجع دياب، ١٩٨٨: ١١٠-١٥٢؛ حداد، ١٩٨٣: ٨١-٩٣).

لقد تأثَّر الإخوان المعتقلون بهذه الأفكار تأثرًا شديدًا، وفي غمار ألمهم وعُزلتهم ومع التذكر الدائم لشهدائهم، كانوا يخططون لمشروع بديل للناصرية - في الواقع، كما يشرح حافظ دياب، إنَّه «مشروع مضاد» يعكس تأجُّج التناقضات بين الإخوان والناصريَّة. لقد حقَّق الخطاب القطبي بنيته الأيديولوجية بالكامل بصفته خطابًا مناهضًا للمشروع الناصريِّ.

وبالتالي، ففي حين أنَّ المشروع الناصريَّ كان ضروريًا لإعادة بناء السلطة والدولة؛ فإنَّ الخطاب القطبي المضاد كان يقوم علىٰ تضامن الانتماء إلىٰ المنهج الإلهي، وعلىٰ تحدي القاعدة الإنسانية التي تهدف إلىٰ إعادة إنتاج النظام العالمي. بعبارة أخرىٰ، كما يوضح دياب بإيجاز، إذا كان المشروع الناصري قد قدَّس السياسة؛ فإنَّ الخطاب المضاد لسيد قطب عمل علىٰ تسييس الإلهيِّ (دياب، ١٩٨٨: ١٥٥-١٧٨). ولذلك فإنَّ الخطاب القطبي خطاب سياسيٌّ في جوهره، يتعلق بأفكار وأعمال تتعاطىٰ مع الدولة والمجتمع. وكما عبَّر قطب عن ذلك؛ فإنَّ تحقيق العبودية لله علىٰ الأرض لن تتحقق إلَّا من خلال الجهاد[1].

---

(١) عارض حسن الهضيبي، مرشد جماعة الإخوان في ذلك الوقت، الأطروحة القطبية الجديدة. وفي كتابه «دعاة لا قضاة» الذي نُشِرَ لأول مرة سنة ١٩٦٩م، بدا من الواضح أنَّه كان يُفنِّد أطروحة =

- «وقيام مملكة الله في الأرض، وإزالة مملكة البشر. وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد ورده إلىٰ الله وحده. وسيادة الشريعة الإلهية وحدها وإلغاء القوانين البشرية.. كل أولئك لا يتم بمجرد التبليغ والبيان. لأن المتسلطين علىٰ رقاب العباد، المغتصبين لسلطان الله في الأرض، لا يسلمون في سلطانهم بمجرد التبليغ والبيان». (سيد قطب، ١٩٨٥: ٨٢-٨٣)

ومع ذلك؛ فإنَّ الخطاب القطبي سياسيٌّ بمعنىٰ استثنائي إلىٰ حد ما. إنَّه ينزع إلىٰ التأثير علىٰ أفكار الناس وأفعالهم بطريقة شديدة الوطأة نفسيًا تخلق في الفرد عدم القدرة علىٰ إعادة بناء الواقع، بل بالأحرىٰ حُلم الانفصال عن هذا الواقع. إنَّه رفض مطلق للدخول في أيَّة علاقة جدلية مع حقائق موضوعية أو إعداد أي بدائل مجتمعية للوضع الراهن. بدلًا من ذلك؛ فإنَّ الهدف هو طمس النظام الحالي بالكامل، وحينها فقط قد تسنح الفرصة لتطبيق الخيارات والحلول. غيرَ أنَّه، من الناحية النظرية علىٰ الأقل، لا يمكن تحقيق هذا الطمس للنظام الاجتماعي القائم إلَّا من خلال مواجهة الدولة ومحاربتها (دياب، ١٩٨٨: ١٧٢-١٧٨). كان قطب حريصًا علىٰ التأكيد علىٰ أنَّ الأولوية هي إزالة النظام غير الإسلامي وإقامة مجتمع إسلامي، وبعد ذلك يمكن للمرء أن يقلق بشأن القوانين والأنظمة التفصيلية لمثل هذا المجتمع:

= قطب، ولو أنَّه لا يُعيِّنه بالاسم. يقطع الهضيبي بأنَّ لفظ «الحاكمية» «لا يوجد لا في القرآن ولا في الحديث. وهو ينبِّه إلىٰ مسألة مهمة، وهي أنَّ كثيرًا من المصطلحات الإسلامية صيغت بآخِرة، وكانت تأليفًا لمعانٍ في القرآن أو الحديث، ولكن المتأخرين سرعان ما نسوا البدايات وأصبحوا ينطلقون من المصطلح الموضوع علىٰ أنَّه البداية المطلقة». ويستنتج «إبطال قول مَنْ زعم أنَّ مَنْ وضع تشريعًا فقد انتزع لنفسه إحدىٰ صفات الله ﷻ، وجهل نفسه ندّل لله تعالىٰ، خارجًا عن سلطانه». (راجع أومليل، ١٩٨٥: ١٨٣-١٨٧).

- «فهذا هو الترتيب الصحيح لخطوات المنهج الإسلامي الواقعي العملي الجاد. ولقد يُخيَّل إلىٰ بعض المخلصين المتعجلين، ممن لا يتدبرون طبيعة هذا الدين، وطبيعة منهجه الرباني القويم، المؤسس علىٰ حكمة العليم الحكيم، وعلمه بطبائع البشر وحاجات الحياة. نقول لقد يخيل لبعض هؤلاء أنَّ عرض أسس النظام الإسلامي - بل التشريعات الإسلامية كذلك - علىٰ الناس مما ييسر لهم طريق الدعوة، ويحبب الناس في هذا الدين! وهذا وهم تنشئه العجلة!» (سيد قطب، ١٩٨٥: ٤٦-٤٧)

ولكن لماذا تعبِّر النزعة السياسية في الخطاب القطبي عن نفسها في صورة انفصال معرفي كلي عن النظام الاجتماعي القائم، ونزوح سيكولوجي عنه، بدلًا من محاولة تحديد معالم مشروع بديل؟ من الواضح أنَّ سيكولوجية الإخوان المسلمين في تلك المرحلة كانت ذات أهمية كبيرة. وكما لاحظنا؛ فإنَّ الاقتراب من السلطة ثم الحرمان المفاجئ من ثمار المشروع الذي ظنَّ الإخوان أنهم ساهموا فيه بقوة، كل هذه الأمور ولَّدت لدىٰ الإخوان شعورًا عميقًا بالخيانة والإحباط والغضب، وجميعها مشاعر تكثَّفت بعد اعتقال أعضاء الجماعة وتعذيبهم وإعدامهم. غيرَ أنَّ خيبة أمل قطب وقادة الإخوان الآخرين كانت بالأساس خيبة أمل تجاه أنفسهم؛ لأنَّ المشروع الناصري كانت لديه العديد من المميزات التي أيَّدها قطب والإخوان في السابق، مثل مفهوم العدالة الاجتماعية، والتحالف التعاوني من الطبقات الاجتماعية، ونظام الحزب الواحد، وعدة جوانب أخرىٰ. لقد استأثر عبد الناصر بمشروعهم لنفسه، وبعد مرور بضع سنوات في فترة الستينيات بدا أنَّ هذا المشروع لا يسير بشكل جيِّد. ولم يكن لدىٰ الإسلاميين مشروعًا اجتماعيًا ناهيك عن وجود مشروع تعاوني أو تشاركي بالأساس. وبعد أن طبَّق عدوهم المشروع، لم يعد جذابًا

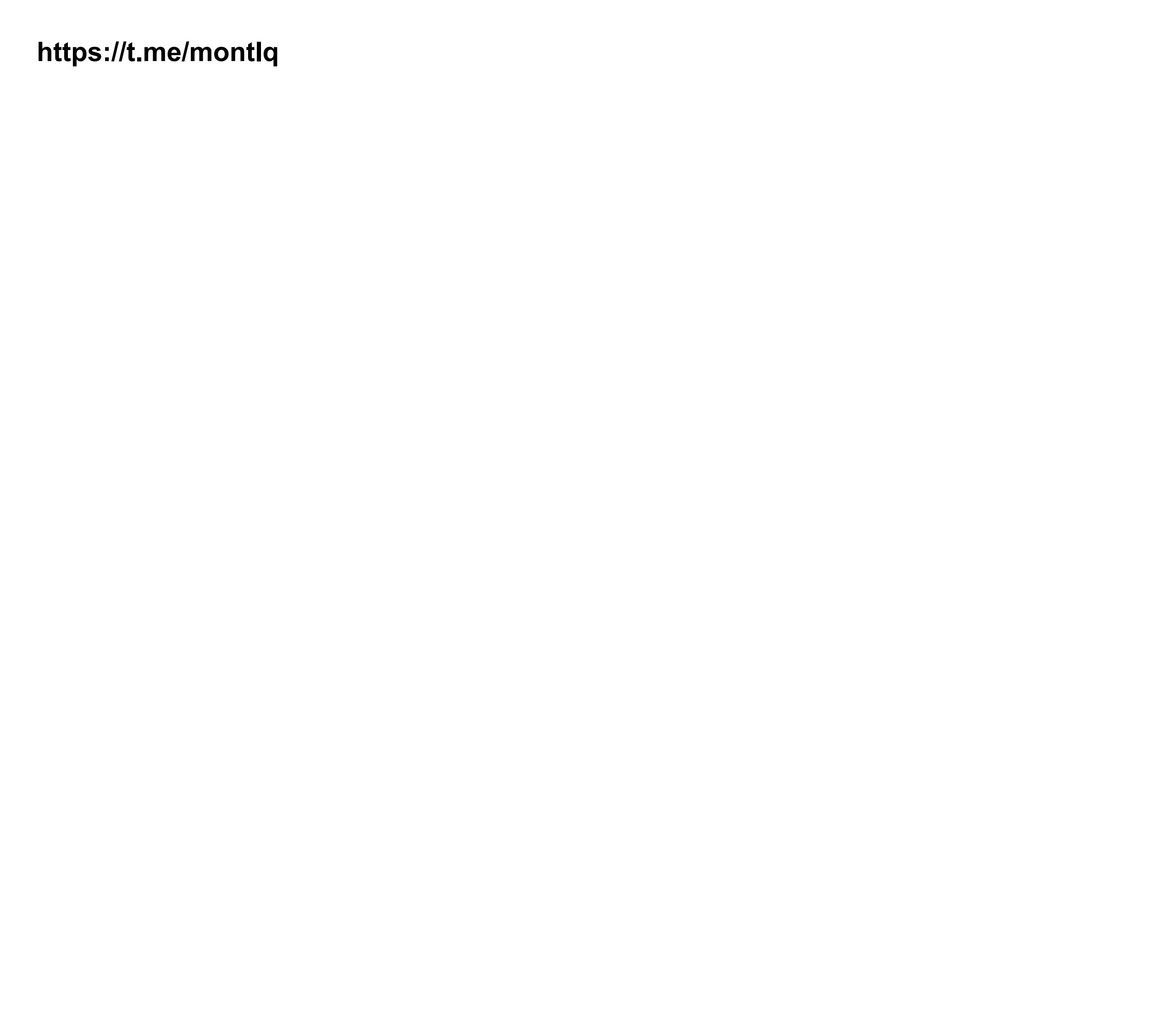
بعد الآن. لذلك، كانت المهمة الفورية هي الانفصال تمامًا عن هذا المشروع وعن جميع منابعه الفكرية والسياسية المحتملة، وتفويض الأمر برمّته إلىٰ الله ﷻ لعل الله يحدث بعد ذلك أمرًا.

لا ريب أنَّ بناء الدولة الناصرية وإعادة صياغة الخطاب القطبي قد تزامنا بشكل وثيق فيما يخص الوقت. ومع ذلك، هل يمكن للمرء أن يدَّعي بثقة أنَّ الطرفين مرتبطان من الناحية السببية؟ هذا سؤال يصعب الإجابة عنه؛ لأنَّه من المبالغة القول إنَّ الدولة الناصرية وحدها كانت المسؤولة عن التيار المتصاعد للإسلام السياسي. لقد برز الإخوان المسلمون وأظهروا اهتمامهم بالسياسة قبل الثورة بوقت طويل، في حين أنَّ لحظة الطفرة الديناميَّة للإسلام السياسي قد حدثت بالفعل في إطار سياسة الانفتاح التي تبناها السادات. ومع ذلك، يبدو من المنطقي القول بأنَّ ظهور التيار القطبي كان علىٰ الأقل جزءًا من انعكاس فشل الدولة الناصرية في التعامل مع الحركات الأيديولوجية والسياسية. في الواقع، يجب النظر إلىٰ جاذبية الأطروحة «القطبية» علىٰ أنَّها أحد أعراض الفراغ الأيديولوجي والسياسي الذي أثَّر بشكل خاص علىٰ الأجيال الشابة في ظلِّ حكم الدولة الناصرية. ولذلك، كانت أفكار سيد قطب محاولة لتقديم استجابة أيديولوجية للمشروع الناصري؛ وهو مشروع شدَّد علىٰ بناء الدولة ولكنه افتقر إلىٰ الإنجاز الفكري والسياسي. ومع ذلك، كان التيار القطبي بدوره صورة مطابقة للمشروع الناصري، يدور بشكل مماثل حول الدولة وفيما يخص أفعال الحكومة كنهج أساسي لتغيير المجتمع. وعلىٰ النقيض من الناصرية، لم تستمد القطبيَّة شرعيتها من أي ادِّعاء بأحقيتها في «الإنجازات الثورية»، بل بالأحرىٰ من الولاء للقيم الإلهية العليا التي كانت تعتبر أفضل بكثير من أي اجتهاد بشري.

أخيرًا وليس آخرًا، كانت هزيمة الدولة الناصرية في حرب عام ١٩٦٧م هي التي أدَّت إلىٰ تمكين التيار القطبي من اكتساب المزيد من النفوذ وتحقيق

نصر غير مباشر ضد «أعداء الله». ومنذ ذلك الحين، مثَّلت أفكار سيد قطب النفوذ الفكري الرئيس للجيل الشاب من الإخوان المسلمين، وشكَّلت فكر مجموعة كبيرة من الإسلاميين السياسيين الذين أصبحوا يعرفون باسم «القطبيون»[1]. (المارديني، ١٩٨٤: ١٣٩).

(١) وفقًا لزهير الماريديني، في بداية الثمانينيات، تضمنت التكتلات القديمة و/أو الأكثر اعتدالًا داخل الإخوان مجموعة من المعتدلين، معظمهم من المثقفين، تتمحور حول عمر التلمساني (في الثمانينيات من عمره)، ومجموعة من أنصار البنا، من المهنيين والحرفيين بشكل رئيس، ممثلةً بأشخاص مثل الشيخ صلاح أبو إسماعيل (في الخمسينيات من عمره). هذه المجموعة الأخيرة، التي مثَّلت مجلة الاعتصام وجهات نظره، تقع -من حيث التشدُّد- في منتصف الطريق بين التلمسانيين المعتدلين من جهة، والقطبيين المتطرفين من جهة أخرىٰ (الماريديني، ١٩٨٤: ١٣٩).



الجهاديون وغيرهم من الأصوليين الجُدد

* لقد هيمنت أفكار سيد قطب علىٰ أيديولوجية وخطاب الإسلاميين الراديكاليين في السبعينيات والثمانينيات. وجميعهم يقرُّ مبدأ الحاكمية لله (فالسيادة ليست «للشعب»، أو «القانون» . . . أو أي شيء آخر)، وكلهم يتشاركون في الرفض الشديد للحقائق الاجتماعية والسياسية القائمة؛ لأنَّها لا ترقىٰ إلىٰ مستوىٰ هذا المبدأ سواء من الناحية النظرية أو العملية.

ثمة اختلافات عديدة، بطبيعة الحال، لكنها لا تحجب الوفاق الأيديولوجي والتبادل المشترك للأعضاء بين مختلف الجماعات الأصولية الجديدة. وهكذا، علىٰ سبيل المثال، فبينما تقوم جماعة «الجهاد» بتكفير الحكَّام الطواغيت فقط، وليس تكفير المجتمع برمّته، تؤمن جماعة «التكفير والهجرة» أنَّ المجتمع الإسلامي المعاصر كله كافر. في كتاب «الخلافة» يشخِّص شكري مصطفىٰ، زعيم جماعة التكفير، هذه المشكلة ويصف الحل:

- «إنَّ كل من نراه في الأرض من رجال ونساء، ومال، وجُند وأسلحة، ودساتير وتشاريع، وعلوم ووسائل، وحروب ومصالحات، وتقلبات في البر والبحر؛ إنما هي جبهة أعداء الله في الأرض الآن بقيادة الطاغوت. ومن خلال هذا الواقع يقوم رجل واحد منهم وبمن

> يتبعه من المؤمنين ليزيحوا هذا الواقع كله، ثمَّ يقاتلوا حتىٰ لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله، وإنَّ الخطة الاسلامية حقًا، الاستيلاء علىٰ الأرض كلها». (انظر توفيق، ١٩٧٧ : ١٧٠)

وبالتالي، تظهر الاختلافات العملية كذلك، بحيث تكون جماعة التكفير أكثر نزوعًا للانخراط في تدريب أيديولوجي طويل المدىٰ وإعداد اجتماعي وتنظيمي، بينما تكون جماعة الجهاد أكثر نزوعًا للانخراط في فعالية مباشرة وفورية، بقصد التسلل داخل المؤسسات السياسية والعسكرية. ومع ذلك؛ فإنَّ الأفكار والفئات التي تستقطبها تلك الجماعات (من الشباب المتعلمين الساخطين علىٰ الأوضاع في بلدانهم) متشابهة إلىٰ حد كبير. فهناك اعتقاد، علىٰ سبيل المثال، أنَّ العديد من أعضاء جماعة التكفير السابقين قد انضموا إلىٰ جماعة الجهاد عندما تعرَّضت جماعتهم لمضايقات من السلطات المصرية في أواخر السبعينيات.

إنَّ قراءة كتاب «الجهاد: الفريضة الغائبة»، من تأليف محمد عبد السلام فرج، ستوضح أنَّ هدف جماعة «الجهاد» يتمحور حول إقامة «الدولة الإسلامية»؛ لأنَّ هذا هو السبيل الوحيد «لعودة ورفع صرح الإسلام من جديد» (فرج، ١٩٨٢ : ٨-٩). ولن يتحقق هذا الهدف إلَّا بالجهاد. والجهاد، كما يؤمن فرج، هو فرضٌ أهمله علماء العصر وتجاهلوه (انظر أيضًا يوسف، ١٩٨٥ ؛ وجانسن، ١٩٨٦).

يجب قتال «طواغيت هذه الأرض» الذين يقفون في طريق إقامة تلك الدولة بسبب فشلهم في تطبيق شرع الله. فمثل هؤلاء الحكَّام في ردة عن الإسلام وهم كفَّار مثلما كان التتار في عصر ابن تيمية، ومن واجب جميع المسلمين قتالهم (فرج، ١٩٨٢ : ٩-١٤). يتحدث فرج باستخفاف عن فكرة العمل من خلال الجمعيات الدينية والخيرية «التي تدفع الناس إلىٰ إقامة الصلاة

وإيتاء الزكاة وأعمال الخير»، ويتساءل: «هل كل هذه الأعمال والعبادات هي التي سوف تقيم الدولة الإسلامية؟ فالإجابة الفورية دون أدنىٰ تفكير هي: لا» (المرجع السابق: ١٤).

لا يمكن إقامة الدولة الإسلامية إلَّا من خلال الجهاد؛ جهاد النفس، وجهاد الشيطان، وجهاد الكفار والمنافقين. وعندما ينادي منادي الجهاد لبناء الدولة الإسلامية يجب أن يفر الجميع ولا يقعدون خشية الفشل، ولا يجب أن ينقسم الجهاد إلىٰ مراحل متصاعدة، بل يجب أن تنطلق مسيرة الجهاد علىٰ الفور، شريطة أن يعهد بالقيادة إلىٰ مَن يستحقها (المرجع السابق: ٢١-٢٨). والذي لا شك فيه هو أنَّ طواغيت هذه الأرض لن تزول إلَّا بقوة «السيف»، في حين أنَّ «المواجهة والدم» هي السبيل لإقامة الدولة الإسلامية: دون تأخير ودون مساومة.

لقد حقق فرج معادلة الجهاد المتطرفة من خلال عملية تأويل انتقائي للنصوص الأصيلة، مستشهدًا بآيات الجهاد في القرآن فقط، معتمدًا فقط علىٰ التعريفات «القتالية» للجهاد، ومشيرًا إلىٰ أكثر الفقهاء صرامةً. من الواضح أنَّ ابن تيمية هو مصدر الإلهام الرئيس للجهاديين، ولكن حتىٰ هنا فهم غالبًا ما ينتزعون النصوص من سياقها الصحيح، ويسيئون فهم الكلمات ويتغاضون عما لا يتوافق مع أهوائهم. يستند كتاب «الفريضة الغائبة» في الحكم بكفر حكَّام البلاد الإسلامية المعاصرين إلىٰ فتوىٰ ابن تيمية في حكم قتال التتار. وقد قاس الكتاب حكَّام اليوم علىٰ هؤلاء التتار، فسوىٰ بينهم، بل وجعلهم شرًا منهم، فحكم بكفرهم، وأوجب قتالهم. وفي الوقت نفسه تغاضىٰ عن ثناء ابن تيمية لدور المماليك في الدفاع عن «دار الإسلام»، علىٰ الرغم من أنَّهم -مثل التتار- كانوا يحكمون فيما بينهم بالياسة (عمارة، ١٩٨٣: ٥٥-٩٥).

من الواضح أنَّ حالة الغضب لدىٰ قادة الجهاد، التي أجَّجتها المظالم الأخلاقية والاجتماعية التي تفاقمت من خلال تنفيذ سياسات الانفتاح، هي

التي دفعت مؤلف كتاب «الفريضة الغائبة» إلىٰ مثل هذه الأفكار الانتقائية بتلك الطريقة المتشددة، ولكن مع التأكيد الواضح علىٰ أهمية العامل السياسي لإعادة إنشاء مجتمع إسلامي حقيقي[1]. ويتجلىٰ ذلك بشكل أكبر حين نربط مثل هذه الجدالات النظرية بالنقد الأكثر واقعية للنظام المصري الوارد في كتاب «محاكمة النظام السياسي المصري». (راجع هويدي، ١٩٨٧: ٢٣٠).

وقد تكررت بعض هذه الأفكار علىٰ يد أحد الأصوليين الجُدد في كتاب صدر حديثًا عن «الجاهلية المعاصرة» (عبد الجواد ياسين، ١٩٨٦: ١٦٣-١٦٥). يتم تعريف المجتمع المعاصر بشكل عام والنظام المصري بشكل أكثر تحديدًا علىٰ أنَّه نظام وثني لأنَّ «العبودية لله» ليست مطلقة. مصر دولة مسلمة بالاسم فقط، لكنَّ الصلة مبتوتة بينها وبين الإسلام فهي لا تزال مرتبطة بمسيحيتها السابقة، وقد أصبحت، منذ عام ١٨٧٥م، متماهية مع قوانينها العلمانية ذات الأصول الفرنسية (المرجع السابق: ٤١-٤٤).

يؤيِّد عبد الجواد ياسين أفكار المودودي وقطب أنَّ انتماء المسلمين وولاءهم يجب أن يكون للدين فقط. وبالتالي؛ فإنَّ أي ولاء وطني أو قومي يعتبر كفرًا (المرجع السابق: ٥٣-٦٤؛ ١٧٣ - ١٨٣). وهو بالتالي يدين الدستور المصري لإعلان المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، ويتبع المودودي وقطب في تبني موقف متشدد بشكل استثنائي تجاه المواطنين المسيحيين:

- «وأمَّا في ظل الدولة الإسلامية أيًا كان اسمها -فلا مفر من الجزية، ولا مشاركة في الحُكم. ولا اعتماد عليهم

---

(١) بالمقارنة مع مقاربتنا فيما يتعلق بالمنابع الفكرية الأخرىٰ للإسلام السياسي، فإننا لم نتعمَّق هنا في السياق الاجتماعي لأفكار الجهاديين والأصوليين الجُدد. ويرجع ذلك أساسًا إلىٰ أنَّ الكثير من التحليل في هذا الكتاب يتعلق في الواقع بالعلاقة بين أفكار الأصوليين الجُدد من جهة، والسياق الاجتماعي الذي ظهروا فيه من جهة أخرىٰ.

في دفع ولا جهاد، وإنما هم دومًا في حالة ينبغي أن تشعرهم بقوة الإسلام، وعظمته، وسموه، وبره، وخيره، وكرمه، وسماحته، أي في حالة تدفعهم- علىٰ الجملة للدخول فيه اختيارًا». (المرجع السابق: ٥٩).

ما السبيل إلىٰ إقامة مجتمع إسلامي تكون فيه السيادة المطلقة لله وحده؟ الجواب لا لبس فيه: إنَّه «الجهاد». وفي حال اعتقد أحدهم أنَّ هذا من منظور أيديولوجي فقط، يضيف عبد الجواد ياسين «والفتح وسيلة يتوسل بها لتنحية القوىٰ الحاكمة المهيمنة». (المرجع السابق: ٣٤). ولا يمكن إقامة المجتمع الإسلامي الحقيقي دون «دولة» خاصة به:

- «الإسلام دولة: ومن هنا يصح القول بأنَّ الإسلام دين دولة، أو هو دين جماعة تحكمها سلطة. يقطع بذلك استقراء النصوص التي تفترض كيانًا جماعيًا تخاطبه بأحكامها، وسلطة قائمة علىٰ رأس ذلك الكيان تسهر علىٰ إعمال هذه الأحكام. إنَّ الدعوة إلىٰ الإسلام اليوم لا ينبغي لها أن تدير ظهرها لهذه الركيزة الأساسية من ركائز الإسلام، وليس لها أن تؤجلها، أو تدور من حولها ... إذ إنَّه لا يمكن القول بأنَّ الإسلام قام إلَّا عندما يكون قد اتخذ في قيامه شكل الدولة». (المرجع السابق: ١٦٣-١٦٥).

لقد أكمل الأصوليون الدائرة إذن؛ فمن الدعوة إلىٰ نظام إسلامي، شرعوا في إدانة المجتمع القائم وحكَّامه لعدم كونهم إسلاميين خالصين، ثمَّ خلصوا إلىٰ أن السبيل الوحيد هو إقامة دولة إسلامية من خلال الجهاد. الآن اكتمل تسييس الدين.

آية الله الخميني والثورة الإيرانية

* لقد شهدت إيران التجربة المعاصرة الوحيدة في وضع أفكار الإسلام السياسي حيز التنفيذ، وبالتالي أهميته الفكرية والسياسية الكبيرة. وفي ظلِّ أن هذا الكتاب معنيّ أساسًا بالعالم العربي، فلن أحاول هنا وضع أفكار الخميني في إطار المناقشات المعقَّدة حول طبيعة الحكومة في الفكر الشيعي، أو تقديم تحليل منهجي لأسباب وتطورات الثورة الإيرانية. أنا مهتم في المقام الأول بما يلي:

(أ) معرفة المدىٰ الذي يمكن أن تكون فيه نظرية الخميني عن الحكومة، مثل جميع النظريات الأخرىٰ للإسلام السياسي، نظرية جديدة وليست نظرية تقليدية.

(ب) الكشف عن الجاذبية العامة التي قد تجدها صياغات الخميني بين الإسلاميين السياسيين في العالم العربي. وفي هذا الصدد، يقول حميد الغار:

- «تختلف الثورة الإسلامية في إيران عن غيرها من الوقائع في القرن الحالي. وقد اكتسبت هذه التسمية من خلال تجذُّرها بقوة في التاريخ. وبعيدًا عن كونها انفصالًا جذريًا عن التطورات الأساسية والعميقة في الدولة الإيرانية، فإنَّها، علىٰ النقيض من ذلك، مواصلة لهذه التطورات وثمار لسنوات طويلة من

التطور السياسي والروحي والفكري». (الجار، ١٩٨٣: ٣٩)

في حين أنَّ هذا قد يكون صحيحًا بالمعنىٰ العام، سيكون من الخطأ القول إنَّ نمط «الحكومة الإسلامية» القائم في إيران اليوم والذي تأثر كثيرًا بأفكار الخميني، هو نمط تراثي أو تقليدي.

وبينما تبدو الفكرة القائلة بأنَّ الفقيه له الحق في التصرف كحاكم سياسي ليست جديدة كليًا علىٰ النظرية السياسية الشيعية؛ فإنَّ نظرية الخميني «ولاية الفقيه» تمثِّل إحياءً غير متوقع لفكرة قديمة منسيَّة (عنايت، ١٩٨٦: ١٦٣). من الواضح أنَّ عقيدة الخميني تستند إلىٰ الاعتقاد بوجود نمط إسلامي للدولة؛ وهو اعتقاد دعا إليه أصوليون آخرون أمثال رشيد رضا والمودودي. ولا يوجد ما هو شيعيّ أو خمينيّ علىٰ وجه التحديد في هذا الاعتقاد بأنَّ الدولة الإسلامية ضرورية وممكنة.

- «إنَّ مساهمة الخميني الأكثر جرأة في الجدل الحديث حول الدولة الإسلامية هو إصراره الشديد علىٰ أنَّ أساس هذه الدولة ليس دستورها، أو التزام حُكَّامها بالامتثال للشريعة، ولكن السِمة الخاصة لقيادتها. ويعتقد أنَّ هذه السِمة الخاصة لا يمكن توفيرها إلَّا من خلال الفقهاء». (المرجع السابق: ١٦٤-١٦٧)

في الواقع يشير الخميني إلىٰ أنَّه، باستثناء امتياز تلقي الوحي الإلهي؛ فإنَّ جميع المسؤوليات والصلاحيات الأخرىٰ للنبي قد انتقلت إلىٰ العلماء بعد اختفاء الإمام الثاني عشر. تُشكِّل نظرية الخميني خروجًا جذريًا عن وجهة النظر الشيعية التقليدية عن الحكومة. فالخميني لم يسترجع ببساطة نظامًا عقديًا قديمًا، بل إنَّه جلب «مفهومًا مؤدلجًا ومُعاد تأويله للنظام القديم» (بيات، ١٩٨٣: ٥٠).

لم يقم الخميني بالثورة الإيرانية، كما أنَّه لم يكن منظِّرا لها (علي شريعتي كان كذلك) (أبراهاميان، ١٩٨٨: ٢٨٩-٢٩٧). ومع ذلك؛ فإنَّ تحوُّل نظرية الخميني السياسية من نظرية تقليدية «إفتائيَّة» إلىٰ نظرية جديدة ذات توجه عملي لم يحدث بمعزل عن التطورات التي مهَّدت الطريق لقيام الثورة في إيران. وقد ظهرت أكثر محاضراته شهرة حول «الحكومة الإسلامية» بعد صدامه هو والعلماء مع الشاه حينما كان يقبع في المنفىٰ القسري في العراق. هذا لا يشير إلىٰ أنَّ نظرية الخميني نتجت كمخطط مباشر لقيام ثورة ضد الشاه؛ وذلك لأنَّه حتىٰ أواخر صيف عام ١٩٧٨م، لم يتنبأ هو ولا أتباعه بالإطاحة المبكرة للشاه أو حكومة إيران علىٰ يد رجال الدين (بيل، ١٩٨٢ب: ٣١؛ كيدي، ١٩٨٨ب: ٣٠٧). ومع ذلك، كما نعلم جميعًا، اكتسبت أفكار الخميني أهميتها من قيادته غير المتنازع عليها علىٰ الثورة وإدماج نظريته في دستور جمهورية إيران الإسلامية.

وُلِدَ الخميني في مدينة خمين عام ١٩٠٢م، وتلقىٰ تعليمه الديني في آراك وقُم، صدر أول كتاب له ذو طابع سياسي، بعنوان «كشف الأسرار» في عام ١٩٤٣م. كما أنَّ له موقف فقهي تجاه الحكومة، إذ يقول: «الحكومة الفاسدة أفضل من عدم وجود حكومة. نحن لم نهاجم الدولة قط. وإذا انتقدنا، فإنما ننتقد ملكًا بعينه، ولا ننتقد المُلك نفسه». (فيشر، ١٩٨٣: ١٦٦-١٦٧). وفي عام ١٩٦٠م، ادَّعىٰ الخميني إرث الدستور الإيراني (لعام ١٩٠٦م) للعلماء، وبحلول فترة السبعينيات كان يجادل بأنَّ الحكم الملكي يتعارض كليةً مع الإسلام (المرجع السابق). وتطوَّرت هذه التغييرات في مواقفه إلىٰ حدٍّ كبير كرد فعل تجاه الأحداث التي وقعت في إيران تحت حكم الشاه محمد رضا بهلوي. وقد تجاوزت محاولات بهلوي لتعزيز المركزية وتحديث النظام الملكي وتسريع عملية التصنيع في إيران الامتيازات المالية والتعليمية والاجتماعية لرجال الدين. وفي عام ١٩٦٢م نشب صراع علىٰ الانتخابات المحلية، ثمَّ وقع

صراع آخر علىٰ سياسات الأراضي في عام ١٩٦٣م، وردَّ العلماء، وخاصة الخميني، بقوة من خلال إدانة الأسرة الحاكمة، والفساد الاجتماعي، والرعاية الأمريكية. أُلقي القبض علىٰ الخميني ونُفي لمدة ما يقرب من خمسة عشر عامًا (خلال هذا الوقت أُغتيل ابنه الأكبر)، ثمَّ عاد في نهاية المطاف إلىٰ إيران في عام ١٩٧٩م كقائد الثورة المُظفَّر.

لقد كانت الثورة نتيجة لعملية معقَّدة ومؤلمة لتنمية اقتصادية سريعة ومتفاوتة. السبب الرئيس في حدوثها هو أنَّ الصراعات الناتجة عن التطور الرأسمالي تقاطعت مع مؤسسات ضعيفة واتجاهات شعبية قاومت عملية التحوُّل. (هاليداي، ١٩٨٨: ٣٩). وبالرغم من أنَّ قوىٰ المعارضة تشكَّلت من ائتلاف واسع من قطاعات حديثة وكذلك من قطاعات ما قبل رأسمالية أو ما قبل صناعية، غيرَ أنَّ الإسلام لعب دورًا تعبويًا كبيرًا ومتزايدًا في هذه العملية. لقد كان الإسلام هو القوة الوحيدة داخل المجتمع المدني التي لم يتمكَّن الشاه من سحقها، وبالتالي كان قادرًا علىٰ توفير التنظيم والأيديولوجية التي تحتاجها جميع الثورات (المرجع السابق: ٣٩-٤٩). علاوة علىٰ ذلك، كان المزج بين الحديث والتقليدي، بل بين اليساري واليميني، الذي قدَّمه خطاب الخميني، مناسبًا بشكل خاص لتشكُّل المجتمع الإيراني، وبالتالي كان السبب في نجاح الثورة (قارن المرجع السابق: ٥٤-٥٧)[1].

---

(١) يمكن استخلاص دلالة علىٰ التوجُّه «الشعبويّ» (ولكن في الطبقة الوسطىٰ بشكل أساسي) للثورة الإسلامية من خلال فحص التكتلات الاجتماعية الممثَّلة في مؤسساتها الأولىٰ. فمن بين ١٩ عضوًا في مجلس الوزراء عُيِّنوا بعد سقوط الحكومة الثورية المؤقتة، كان ٤ من علماء الدين (حاملي ألقاب حجة الإسلام)، و٩ من المهنيين من عائلات البازاريين ورجال الدين، وواحد من تجَّار طهران، و٥ من المهنيين من الطبقة الوسطىٰ الجديدة. كان تكوين أول مجلس للجمهورية الإسلامية علىٰ نفس القدر من الأهمية. فمن بين ٢١٦ نائبًا منتخبًا بحلول ربيع عام ١٩٨٠م، كان ٩٨ من علماء الدين «حاملي ألقاب حجة الإسلام» و«المدرسين» (علماء الدين الصغار)، و٥١ من البازاريين، و٦٤ من المحامين والأطباء والمعلمين وموظفي الخدمة المدنية، و٢ من زوجات وبنات رجال الدين، وعامل واحد فقط. كانت الخلفية الاجتماعية لآباء النواب كما يلي: ٩٦ وُلِدوا في =

ما هي مميزات هذا المزج الفريد بين «الحديث» و«التقليدي» الذي قدَّمه الخميني؟ يجب أن نتذكر، بدايةً، أنَّ نظرية «ولاية الفقيه»، التي طرحها الخميني في سلسلة من المحاضرات التي ألقاها في مدينة النجف بالعراق في عام ١٩٧٠م، لم يكن من الممكن - باعترافه - أن يتم تأسيسها بشكل قاطع من خلال أدلة نصية من الأحاديث النبوية. وبدلًا من ذلك، جادل الخميني بأنَّها كانت واضحة من طبيعة الإسلام نفسه. يمكن دعم ذلك بأمثلة من النبي والأئمة، ومن خلال النظر المشترك في سلسلة من الأحاديث، التي لا يوجد حديث منها قاطع علىٰ نحو لا لبس فيه، لكنها سوف تشكِّل، برأيه، موقفًا واضحًا (فيشر، ١٩٨٣: ١٥٧). فهو يبحث، علىٰ سبيل المثال، في مختلف الضرائب المالية التي يفرضها الإسلام، ولا سيما ضريبة الخُمس التي يفرضها الفقهاء الشيعة علىٰ ربان السفينة وبائع الخضروات علىٰ حد سواء.

ويقول: إنَّ هذه «الضرائب المالية التي شرعها الإسلام، ليس فيها ما يدل علىٰ أنَّها قد خُصصت لسد رمق الفقراء أو السادة منهم خاصة، وإنما هي تدل علىٰ أنَّ تشريعها كان من أجل ضمان نفقات دولة كبرىٰ ذات سيادة»، وهي مهمة تتطلب عملية تنسيق معقَّدة يجب أن يضطلع بها الإمام وحكومته (الخميني، ١٩٧٩: ٢٩-٣١؛ ١٩٨٦: ٢٧-٢٩). وبالتالي؛ فإنَّ «ضرورة» تشكيل الحكومة الإسلامية وأن يصبح الفقيه هو الولي لهذه الحكومة، كل هذا يعتمد بشكل أساسي علىٰ «منطق الإسلام» كما يفهمه الخميني. وإحدىٰ الوسائل التي استخدمها الخميني في هذه المسألة كانت الدمج بين النقاش حول «أولو الأمر» والنقاش حول «ولاية الفقيه»، ومن ثَمَّ توسيع نطاق السلطة السياسية للفقيه الولي (راجع فيشر، ١٩٨٣: ١٦٧). الفكرة المهمَّة التي يجب مراعاتها هنا هي أنَّه من خلال تحويل التركيز من

= أسر ريفية، و٦٩ في أسر دينية، و٥١ في أسر التجَّار والبازاريين، و١٩ في أسر الطبقة العاملة التقليدية (الحرفيين)، و٨ في أسر من الطبقة الوسطىٰ الجديدة (الموظفين المدنيين والمهنيين) (بشيريه، ١٩٨٤: ١٧٣، ١٧٨).

الشريعة إلىٰ الفقيه؛ فإنَّ أي ممارسة للحكم يعتبرها هذا الأخير مناسبة يمكن تعريفها علىٰ أنَّها «إسلامية».

*** مع تنصيب الخميني كقائد للثورة، تجاوز مبدأ «ولاية الفقيه» عالَم النظرية وتمَّ إدراجه في دستور إيران الإسلامي الذي صدر في عام ١٩٧٩م. وتنص المادة الخامسة من الدستور الإيراني علىٰ ما يلي:**

- «في زمن غيبة الإمام (عجّل الله تعالىٰ فرجه) تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران الإسلامية، بيد الفقيه العالي المتَّقي، البصير بأمور العصر، الشجاع، القادر علىٰ الإدارة والتدبير». (جمهورية إيران الإسلامية، ١٩٧٩: ٢٢)

*** ومع ذلك يبدو أنَّ الدستور لم يخوِّل إلىٰ الفقيه العديد من الصلاحيات التي كان يريدها الخميني. وقد عبَّر عن ذلك في مقابلة أُجريت معه:**

- «ينص الدستور علىٰ بعض أحكام مبدأ ولاية الفقيه. وفي رأيي، هذا غير كافٍ في هذا الصدد. فعلماء الدين يمتلكون صلاحيات وامتيازات في الإسلام أكثر مما هو محدَّد في الدستور، والسادة في مجلس خبراء القيادة تخلوا عن مثاليتهم في رغبتهم في عدم استعداء المثقفين». (الخميني، ١٩٨٥: ٣٤٢)

كانت النتيجة النهائية لمثل هذا التحوُّل في التركيز من الشريعة إلىٰ الفقيه هي منح الأسبقية للسياسيِّ، ومزج المفاهيم والممارسات الدينية والعلمانية بطريقة تتوسل بالشرعية الإسلامية. إنَّ بعض المفردات الإسلامية مثل «المستضعفين» و«المستكبرين» مشبَّعة بالدلالات الاجتماعية الحديثة المماثلة لدلالات مفردات أخرىٰ مثل «المظلوم» و«الظالم». وهناك مصطلح تقليدي مثل «مكتبي» الذي يعني بالأساس «نصي»، وهو يُستخدم الآن ليعني «كما ورد في

كتاب»، ويُستخدم أيضًا كوسيلة لإقصاء أي شخص لا يلتزم بتأويلات الخميني. وبالمثل، تصبح مفاهيم مثل «المرض بالغرب» (Westoxification) (جلال آل أحمد هو مَن صك هذا المصطلح) أو التغريب/الاستلاب (Alienation) (وهو مصطلح مرتبط بالمفكر الإيراني علي شريعتي) جزءًا من مرجع مفردات الجمهورية الإسلامية بمجرد استخدامها من قِبل الخميني في خطاباته (انظر فيشر، ١٩٨٣ : ١٦٨-١٦٩).

من ناحية أخرىٰ؛ فإنَّ المؤسسات العلمانية مثل «الدولة الجمهورية»، و«الدستور»، و«الحكومة»، و«البرلمان» (مجلس الشورىٰ الإسلامي) تُدمج فيما يمكن اعتباره إسلاميًا. وفي هذا الشأن، جادل سامي زبيدة:

- «بأنَّ أصولية الخميني أصولية إشكالية من حيث إنَّها، إذ تستند إلىٰ مصادر وأشكال تعليل تقليدية، تتوصل إلىٰ نتائج جديدة للغاية، وأنَّ هذه النتائج لا تكون ممكنة وموثوقة إلَّا إذا أضفنا الافتراض (الوارد ضمنًا في عمل الخميني) بوجود دولة قومية حديثة ولها شكل محدَّد من السياسة». (زبيدة، ١٩٨٩ : ٣).

إنَّ الأشكال «الإسلامية» المستخدمة في إيران اليوم ليست سيرورات إحياء أو استمرارية لنماذج تاريخية بل تشكُّلات جديدة تمامًا. تتشابك هذه الأشكال بدورها مع أشكال نموذجية من الدول القومية الحديثة. ولذلك، هناك ثنائية في الدستور بين الإرادة الشعبية (المادة السادسة) ومبدأ ولاية الفقيه الذي يمنح «سلطات شاملة شبه استبدادية للفقيه الولي»[1]. أمَّا السيادة الشعبية فهي

---

(١) لقد أصبحت صلاحيات الفقيه كاسحة؛ إذ يبدو أنَّه ليس لديه أية مسؤوليات مؤسسية مقابلة تجعله مسؤولًا من الناحية السياسية (بدلًا من الناحية الدينية). وفي هذا الصدد، يقول الخميني: «المرشدون الدينيون لا يرغبون في الحكم، لكنهم ليسوا منفصلين عنه كذلك. إنَّهم لا يرغبون في الجلوس في مقر إقامة رئيس الوزراء وأداء مهام رئاسة الوزراء، بل إنَّهم في الوقت نفسه سيتدخلون لردع رئيس الوزراء إذا اتخذ خطوة خاطئة». (الخميني، ١٩٨٥ : ٣٤٣). من الواضح =

مجسَّدة في البرلمان، لكنَّ صلاحياتها التشريعية تخضع لموافقة الفقيه و«مجلس الأوصياء» (نصف أعضائه معيَّنين من قِبل الخميني والنصف الآخر من قِبل مجلس الشورىٰ الإسلامي «البرلمان») بما يتماشىٰ مع المبادئ الإسلامية. بالإضافة إلىٰ ذلك، فعلىٰ الرغم من أنَّ الدستور ينص علىٰ أنَّ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع؛ فإنَّ العديد من القوانين المدنية التي سنَّها النظام السابق ظلَّت، من الناحية العملية، كما هي، ومعمول بها في المحاكم المدنية. أمَّا العنصر الذي كان أكثر تأسلمًا في الجمهورية الإيرانية فهو المجال السياسي ورموزه: «بعد هزيمة منافسيها وخصومها وإخضاعهم، أصبحت الجمهورية الإسلامية حكومة يديرها رجال الدين». ويخلص زبيدة إلىٰ أنَّ الحالة الإيرانية تشير إلىٰ أنَّ العناصر الإسلامية في الجمهورية تتلاءم بشكل جيِّد للغاية مع نموذج الدولة القومية، سواء من حيث التنظيم الحكومي أو بنية الساحة السياسية وخطاباتها. (المرجع السابق: ٣-٧).

ثمة دليل آخر علىٰ جدَّة الإسلام المؤدلج الذي طرحه الخميني؛ وهو حقيقة أنَّه لا يوجد «مرجع التقليد» الذي يكون مستعدًا لربط نفسه بالنظام، وأنَّ العديد من الفقهاء البارزين انتقدوا ممارسات النظام (كاتوزيان، ١٩٨٩: ١٠-١١). وقد وصف الخميني هؤلاء النقَّاد بـ «رجال الدين المتحجِّرين» و«المروِّجين للإسلام الأمريكي» و«أعداء رسول الله». وكما يشير هوما كاتوزيان؛ فإنَّ أسلوب هذه الأوصاف يذكِّرنا بشكل غريب بوصف الشاه للعلماء باعتبارهم «حمقىٰ ملتحين» (المرجع السابق: ١٢). ولا تزال هناك خلافات كبيرة بين الفقهاء والمنظِّرين الأيديولوجيين الإسلاميين حول مدىٰ مشاركة القيادة الدينية في إدارة الدولة وحول سياسات عامة محدَّدة تبناها الخمينيون، خاصة فيما يتعلق بسلطة الدولة علىٰ حقوق الملكية الخاصة.

= أنَّ مثل هذا الإجراء من شأنه أن يُمكِّن الفقهاء من ممارسة السلطة وإلقاء اللوم علىٰ المسؤولين عند حدوث أي شيء.

وفي سياق مثل هذه الخلافات والمشاحنات التي لا نهاية لها بين مجلس الوزراء ومجلس الخبراء حول هذه المسائل، أصبحت أسبقية «السياسيِّ» في مفهوم الخميني للحكومة الإسلامية واضحة تمامًا، خاصة مع إصداره لبيانات مثيرة للجدل في ديسمبر عام ١٩٨٧ - يناير ١٩٨٨م بشأن صلاحيات الدولة الإسلامية. وبلغت الأمور ذروتها بعد رسالة الخميني إلىٰ رئيس الجمهورية الإيرانية آنذاك، علي خامنئي، التي كتب فيها:

- «إنَّ الزعم بأنَّ سلطات الدولة محدودة ضمن إطار التعاليم الإلهية مناقضٌ لأقوالي. كان يبدو من حديثكم في صلاة الجمعة أنَّكم لا تؤمنون أنَّ الحكومة التي تعني الولاية المخوَّلة من قِبل الله إلىٰ النبي الأكرم مقدَّمة علىٰ جميع الأحكام الفرعية. ولو كانت صلاحيات الحكومة «أي ولاية الفقيه» محصورة في إطار الأحكام الفرعية الإلهية، لوجب أن تلغىٰ أطروحة الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوضة إلىٰ نبي الإسلام، وأن تصبح بلا معنىٰ.
- ولا بد أن أوضح أنَّ الحكومة شعبة من ولاية رسول الله المطلقة، وواحدة من الأحكام الأوليَّة للإسلام، ومقدَّمة علىٰ جميع الأحكام الفرعية حتىٰ الصلاة والصوم والحج.
- وتستطيع الحكومة أن تلغي من طرف واحد الاتفاقات الشرعية التي تعقدها مع الشعب إذا رأتها مخالفة لمصالح البلد والإسلام. الحكومة تستطيع أن تمنع من الحج الذي يعتبر من الفرائض المهمة الإلهية». (انظر كاتوزيان، ١٩٨٩: ١٥-١٦).

وهكذا حمل الخميني نظرية ولاية الفقيه إلىٰ نهايتها المنطقية، مشددًا علىٰ أنَّ ولايته (التي تشبه ولاية النبي) مطلقة، حتىٰ وإن تعارضت مع أحكام الشريعة. لقد صارت السيادة الآن للحكومة، وليس للشريعة، للدولة، وليس للأيديولوجية. هذا الأمر يعقب جميع الثورات، وربما كان جزءًا من عملية محاولة توسيع «استقلالية الدولة» (قارن هاليداي، ١٩٨٨: ٦٢، التقرير رقم ٣٦). فعندما يكون للحزب الشيوعي، علىٰ سبيل المثال، الأسبقية علىٰ الأيديولوجية الماركسية؛ فإنَّ الدولة هي التي ترسِّخ نفسها وليس الثورة. ربما حقَّقت نظرية الخميني، في مراحلها الأولىٰ، وظيفة معيَّنة هي التعبير عن سخط بعض الطبقات الاجتماعية وفي الوقت نفسه البحث عن بعض القيم العالمية (فيشر، ١٩٨٣: ١٧٠-١٧١). ومع وصول «الثورة» إلىٰ السلطة؛ فإنَّ نظرية الخميني الواضحة والنقد الذي أثارته لا تعكس الصراع الطبقي بقدر ما هي خلاف حول طبيعة ومدىٰ قوة الدولة التي لا تعتمد في شرعيتها -والكثير من مصادرها المالية- علىٰ الطبقات الاجتماعية (كاتوزيان، ١٩٨٩: ٢٢؛ ١٩٨١).

ما هي احتمالية وجود تأثير أوسع لأفكار الخميني علىٰ أجزاء أخرىٰ من العالم الإسلامي، وخاصة البلدان العربية؟ هناك، بالطبع، تقييمات مختلفة لمدىٰ تأثير إيران علىٰ الحركات الإسلامية في مختلف البلدان العربية. وعلىٰ الرغم من أنَّ الثوريين الإسلاميين في إيران يمارسون بدون شك نفوذًا كبيرًا بين الطوائف الشيعية في لبنان والعراق والبحرين والكويت؛ فإنَّ الرأي السائد، خاصة في الغرب وبين الحكومات العربية والإسلامية المحافِظة، يميل إلىٰ المبالغة في حجم النفوذ الأيديولوجي والسياسي لإيران في العالم الإسلامي برمَّته (هانتر، ١٩٨٨: ٧٣٠-٧٤٩؛ بيل، ١٩٨٢أ: ٢٩-٤٥). ومهما يكن الأمر، فالتأثير الفكري لأفكار الخميني والثورة الإيرانية هو الذي يهمُّنا أكثر في هذا السياق.

في البداية، ينبغي التشديد علىٰ أنَّ نجاح الثورة الإيرانية قد حظي بقبول كبير في العالم العربي؛ لأنَّه مثَّل للعديد من الناس هزيمة لشاهٍ غير محبوب وانتصارًا علىٰ الهيمنة الغربية. فمن خلال الثورة تعلَّم المثقفون في العالم العربي أفكار الخميني حول الإسلام السياسي. لقد كان نجاح الثورة يعني، بالنسبة إلىٰ الإسلاميين بشكل خاص، أنَّ الثورة الإسلامية ممكنة الحدوث، وليست مجرد حلم بعيد المنال. وبالرغم من أنَّ شعبية الثورة تراجعت بعد انتشار السرديات عن حكم الإرهاب في إيران ومع اندلاع الحرب الإيرانية العراقية واستمرارها؛ فإنَّ بعض المصطلحات الدينية/السياسية الإيرانية ما زالت تترك بصمتها علىٰ كتابات ولغة الإسلاميين في العالم العربي، ونجد ذلك في كلمات مثل «مستضعفين،» و«مستكبرين»، و«إفساد»، و«طاغوت»، وهلم جرًّا.

من الناحية الفكرية يمكن القول إنَّ نظرية الخميني عزَّزت قضية الإسلام السياسي عمومًا. ومع ذلك؛ فإنَّ التمظهرات الشيعية في تلك النظرية، بالإضافة إلىٰ البصمات الخمينية تحديدًا، سدَّت الطريق أمام قدرة النظرية علىٰ ممارسة تأثير تفصيلي علىٰ خطاب الإسلام السياسي في المجتمعات السُنية. أمَّا من الناحية النظرية، فهناك اختلافات كبيرة بين التقاليد الشيعية والسُنية فيما يتعلق بمسألة الإمامة. في حين أنَّ الإمامة تعني للشيعة أحد أصول العقيدة، فإنَّها تعني للسُنة مجرد فرع من فروع الفقه. ولذلك، فإنَّه علىٰ الرغم من أنَّ العلماء السُنة والشيعة قد يتفقون علىٰ رفض جميع النظريات السياسية التي من شأنها أن ترجع أصل الدولة الإسلامية إلىٰ أسرة حاكمة، أو إلىٰ السلطة، أو إلىٰ العقد الاجتماعي؛ فإنَّ السُنة يحاولون استنتاج الدولة الإسلامية من الشريعة، بينما يركِّز الشيعة علىٰ «الدولة كظاهرة نبويَّة، وتصعيدٌ للعمل النبويِّ، بدأت في مرحلة معيَّنة من حياة البشريَّة» (راجع الصدر، ١٩٨٦: ٥١-٥٣). من الواضح أنَّ هذا ما كان يقصده الخميني عندما تحدث بشكل متزايد عن الإسلام المحمّدي، وعندما ذكر أنَّ الحكومة «شعبة من ولاية رسول الله المطلقة».

بالنظر إلىٰ مثل هذه الاختلافات العقائدية، فمن غير المرجح أن تؤثر نظرية الخميني -باستثناء علىٰ مستوىٰ عموميٍّ- علىٰ أفكار المفكرين الإسلاميين في المجتمعات السُنية. ولتوضيح هذه العبارة، نقدِّم بعض الأمثلة هنا، وكلها مأخوذة من كُتَّاب مصريين؛ وذلك لأنَّ مصر لديها أكبر حركة إسلامية في العالم العربي، كما تتمتع بدرجة من حرية التعبير تسمح بمناقشة حرة نسبيًا لمثل هذه المواضيع الإسلامية.

في مقدمته للنسخة العربية من كتاب الخميني عن ولاية الفقيه (نُشر تحت عنوان «الحكومة الإسلامية»)، ينظر حسن حنفي، الفيلسوف الإسلامي المصري، إلىٰ مساهمة الخميني كإضافة مرحَّب بها إلىٰ الأدبيات المعنيَّة بالإسلام السياسي ويعتبرها جزءًا من النهج الثوري الذي أيَّده المودودي وسيد قطب (حنفي، ١٩٧٩: ٤). يرىٰ حنفي أنَّ «الثورة الإسلامية الكبرىٰ في إيران ليست ثورة للطائفة الشيعية بل للإسلام»، و«الخميني، مثل الأفغاني، يقود ثورة إسلامية تتجاوز حدود الخلافات الطائفية، بالعودة إلىٰ الروح الثورية للإسلام الأول المتأصل في مصادره من القرآن والحديث». لم يكتشف حنفي في كتاب الخميني أي عناصر بارزة للمفاهيم الشيعية التقليدية التي يتنازع بشأنها السُنة، مثل قدسية الإمام وعصمته - رغم عدم دقة حنفي في هذه المسألة[1]. فهو يعتبرها رسالة إسلامية غير طائفية حول ضرورة الحكومة الإسلامية في العصر الحديث، وهذا من شأنه أن يوفر منهجية لمواجهة الإمبريالية والصهيونية ومقاومة الاستغلال والظلم الذي عانىٰ منه المسلمون (المرجع السابق: ٢٤-٢٥).

ومع ذلك، لدىٰ الحنفي بعض التحفظات علىٰ عمل الخميني، وتحديدًا نظرية ولاية الفقيه. بالرغم من أنَّ ولاية الفقيه -بحسب الخميني-

---

(١) يعيد الخميني، علىٰ سبيل المثال، التأكيد علىٰ اعتقاد الشيعة الذي عارضه السُنة بأنَّ النبي في حجة الوداع عيَّن علي بن أبي طالب حاكمًا من بعده (الخميني، ١٩٧٩: ١٣١).

ولاية اعتبارية وليست ولاية تكوينية (انظر الخميني، ١٩٧٩: ٤٩-٥٢)؛ فإنَّ تأويلاته لا تخلو من دلالة ميتافيزيقية معيَّنة لهذه الولاية مستمدة، كما يرىٰ حنفي، من المصادر الفلسفية القديمة للشيعة (حنفي، ١٩٧٩: ٢٦)[1]. ولا يتغاضىٰ حنفي عن التأكيد الواضح علىٰ دور القائد الصالح وسلطة الإمام التقي، وليس علىٰ أهمية التنوير الثقافي الشامل والتغيير الاجتماعي (المرجع السابق ٢٦- ٢٩).

هناك كاتب إسلامي مصري آخر، هو محمد عمارة، يرىٰ كذلك أنَّ الفكر السياسي المرتبط بالثورة الإيرانية هو فكر «قائد». غيرَ أنَّه يجد الخميني مخلصًا بشدة للنظرية الشيعية التقليدية عن الإمامة، التي اعتبرها السُنة متطرفة في ربطها الطابع الإلهي بدلًا من الطابع البشري بالسلطة السياسية. يرىٰ عمارة أنَّ الخميني يضع قيمًا ثوريَّة وأهدافًا تقدميَّة في بوتقة قديمة ومحافِظة، بل ورجعية (عمارة، ١٩٨٢: ١١-٣٤). ومرة أخرىٰ، ينتقد بشكل خاص مفهوم ولاية الفقيه ويعتبرها بدعة غير إسلامية، مع تضمينات قوية مناهضة للديمقراطية. كما يشير إلىٰ أنَّ نظرية الخميني ليست ذات أهمية تُذكر، باستثناء أهميتها عند الشيعة الإيرانيين، ويتساءل علىٰ نحو بلاغي: «هل هي ثورة إسلامية في إيران، أم ثورة شيعية -فارسية- إسلامية في إيران؟» (المرجع السابق: ٤٣).

وهناك فهمي هويدي، وهو كاتب إسلامي مصري آخر زار إيران الثورية، ومتعاطف معها لأقصىٰ درجة. يدرك هويدي حقيقة أنَّ الشيعة الإمامية اضطروا إلىٰ العيش لمدة اثني عشر قرنًا بدون دولة خاصة بهم؛ لأنَّ الحكَّام كانوا يعتبرون، بشكل عقائدي، مغتصبين للسلطة الشرعية للإمام. وفي حين أنَّ هذا الموقف أعطىٰ المؤسسة الدينية الشيعية دورًا اجتماعيًا أكبر (باعتبارها بديلًا للدولة)، فقد أدىٰ إلىٰ إرجاء أي قلق فعلي من الفقهاء تجاه

---

(١) بحسب الخميني، «فإنَّ للإمام مقامًا محمودًا ودرجة سامية وخلافة تكوينية تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون». (الخميني، ١٩٧٩: ٥٢).

إقامة حكومة إسلامية. وعلىٰ الرغم من أنَّ مفهوم «ولاية الفقيه» ليس جديدًا في الفقه الشيعي؛ فإنَّ إنجاز الخميني الرئيس، من وجهة نظر هويدي، هو أنَّه أبرز هذا المفهوم كشكل من أشكال الحكومة الإسلامية التي يجب تطبيقها دون تأخير. ويقول هويدي: «وأخطر ما في الفكرة الكلية التي تمحورت حولها تلك المحاضرات (أي محاضرات الخميني) هي أنها كانت دعوة صريحة إلىٰ الشيعة لإنهاء عصر انتظار الغائب، بالشروع في إقامة الدولة والحكومة، وأخذ زمام المبادرة في التطبيق الإسلامي». التفاصيل والتفسيرات الإضافية قد تكون محل نقد، لكن هذا أقل أهمية من وجهة نظر هويدي (هويدي، ١٩٨٨ب: ٩٥-١٠٨).

وقد فحص هويدي العديد من الكتب التعليمية التي وُضِعَت بعد الثورة في إطار ما سُميَّ بالثورة الثقافية، وخلص إلىٰ أنَّها كانت خالية من الموضوعات الشيعية التقليدية التي تتسبب في نزاع مع السُنة (المرجع السابق: ٣٣٩-٣٥١). وهذا يوحي بأهمية إسلامية عامة، ليست قاصرة علىٰ الشيعة فحسب، وبجاذبية الثورة الإيرانية. كما لاحظ هويدي أنَّه في الواقع لا يتم تمثيل السُنة بشكل كافٍ في الهيئات السياسية الإيرانية الثورية، وهذا يعزز إلىٰ حد ما الصبغة الطائفية للثورة.

جملة القول أنَّ هويدي يُقدِّر الأهمية الدينية والسياسية العامة للثورة الإيرانية، لكنه يدرك بنفس القدر الخصوصية المذهبية (والمجتمعية) لموقف الشيعة، وعلىٰ الأخص الخمينيين، بشأن الحكومة الإسلامية. ولذلك فهو يرىٰ أنَّه من غير المرجح أن يتكرر في مصر ما جرىٰ في إيران (هويدي، ١٩٨٨ أ: ٢٩٣-٣٠٢).

من الممكن أن نختتم هذا الفصل بالمحاججة أنَّ مساهمة الخميني النظرية الأساسية كانت تقديم صيغة مبتكرة، إن لم تكن جديدة تمامًا، أضفت الشرعية علىٰ محاولة إنهاء الشيعة لمقاطعتهم المذهبية للحكومة. فبدلًا من

انتظار عودة الإمام الغائب، تجيز هذه المعادلة التشكيل الفوري لحكومة إسلامية يتولىٰ أمرها الفقهاء. وعلىٰ هذا النحو، يمكن القول بأنَّ نظرية الخميني عززت أطروحة الإسلام السياسي، خاصة لأنها طُبِقت بشكل فريد في إيران. ومع ذلك؛ فإنَّ مفهوم ولاية الفقيه، الذي يُعدّ المكوِّن الأساسي لهذه النظرية، ما زال مثيرًا للجدل داخل إيران، وبشكل خاص بين المسلمين السُنة في جميع أنحاء العالم. والواقع أنَّ الحركات الإسلامية في المجتمعات السُنية -حيث لعب رجال الدين دورًا اجتماعيًا وسياسيًا مختلفًا- تُظهر علامات بأنَّها مناهضة لرجال الدين علىٰ نحو متزايد[1]. ونتيجة لذلك، يبدو أنَّ «الخلاف الكبير بين السُنة والشيعة مازال يهيمن علىٰ الراديكالية الإسلامية. ويبدو أنَّ الحركات الراديكالية الشيعية والسُنية ستضطر إلىٰ مواصلة السير في الدرب الثوري». (سيفان، ١٩٨٩: ١-٢٨).

---

(١) يجب أن نتذكر أنَّ المفكرين الأكثر تأثيرًا فيما يتعلق بعقيدة الإسلام السياسي في المجتمعات السُنية هم من المدنيين، وليسوا من رجال الدين. ينطبق هذا علىٰ المودودي والبنا وقطب وكذلك علىٰ معظم الأيديولوجيين في الحركات الأصولية الجديدة.

خلاصة

* بوسعنا طرح بعض الملاحظات الختامية حول المنابع الفكرية للإسلام السياسي هنا. في حين أنَّ كل كاتب له أسلوبه وطابعه الخاص؛ فإنَّ الكُتَّاب الذين استعرضنا أعمالهم بإيجاز في هذا الفصل يتشاركون جميعًا رؤية فلسفية مماثلة. إنَّهم جميعًا، بدرجة أو بأخرىٰ، «أصوليون» بالمعنىٰ المحدَّد للاعتقاد بأنَّ الإنسان غير قادر علىٰ فهم العالم وتشكيله وفقًا لرغباته الخاصة. بالأحرىٰ، لا يمكن للوجود الإنساني أن يكون له معنىٰ إلَّا بقدر ما يُظهر الالتزام بالإرادة الإلهية. وعلاوة علىٰ ذلك، ثمة اعتقاد بأنَّ هذه الإرادة الإلهية جلية تمامًا ولا لبس فيها لأي شخص يقرأ المنابع الأصلية.

* لقد حاولنا في هذا الفصل أن نربط أفكار الأصوليين الجُدد بسياقها الاجتماعي والسياسي دون إنكار مضامينها الفلسفية أو الانتقاص من معناها الحقيقي المجرَّد لأولئك الذين يتبنوها.

*** وانطلاقًا من هذا التحليل للأفكار في سياقها، تبرز فكرتان رئيستان:**

- **أولًا**: نلاحظ أنَّه بعيدًا عن تمثيل العودة إلىٰ شيء أصلي أو جوهري؛ فإنَّ الأفكار الأصولية، السُنية والشيعية علىٰ حد سواء، هي في الواقع صياغات جديدة مرتجلة. حتىٰ عندما يتم التوسل

بالنصوص المقدسة الأصلية والاستشهاد بالفقهاء القدامىٰ، تكون المنهجية المطبقة انتقائية للغاية، ثمَّ تجري عملية إعادة هيكلة المفاهيم المُصاغة بشكل جذري. ربما تكون هذه الفكرة مرتبطة جزئيًا بحقيقة أنَّه، باستثناء الخميني، لم يكن أيًا من أنصار الإسلام السياسي البارزين من العلماء التقليديين. بل إنَّ الإسلاميين السياسيين كثيرًا ما كانوا معادين للمؤسسة الدينية ولم يبالوا بشواغلها التقليدية. حتىٰ الخميني، كرجل دين، عبَّر في سنواته الأخيرة (توفي سنة ١٩٨٩م) عن ازدرائه للنزوعات التقليدية لرجال الدين.

- **ثانيًا**: نلاحظ أنَّ السيرورة الفكرية لإعادة الهيكلة قد حدثت فيما يتعلق بسياق اجتماعي وسياسي معيَّن. وبشكل أكثر تحديدًا، يمكن المحاججة بأنَّ ظهور مذاهب الإسلام السياسي مثَّل استجابةً لأفعال الدولة العلمانية الحديثة. ولذلك أصبحت الأصولية، التي ربما ظهرت في البداية باعتبارها نزعة دينية-فلسفية، مهتمة علىٰ نحو متزايد بـ «النظام الاجتماعي»، وتطوَّرت في نهاية المطاف إلىٰ نوع من الخطاب المسيَّس للغاية. هذه النتيجة جديدة أيضًا، لأنَّها تعكس النمط التاريخي المألوف. فإذا كانت العلاقة بين الإسلام والسياسة قد تأثَّرت بشكل رئيس، تاريخيًا، باستئثار الدولة بالدين؛ فإنَّ الإسلام السياسي المعاصر هو في

الأساس محاولة من الجماعات الدينية للاستئثار بالسياسة (الإسلام السياسي، إذن، هو ظاهرة مناهضة للدولة). لقد قامت الدولة، تاريخيًا، بأسلمة السياسة، وفي الوقت الحالي، يريد الأصوليون تسييس الإسلام.

لطالما سعىٰ الفقهاء والدعاة الإسلاميون إلىٰ إصلاح الناس. كانت الفكرة التي طرحها الأصوليون هي الربط بين هذا الإصلاح وبين الدولة من خلال جعل التديُّن الشخصي والمجتمع الأخلاقي هما شروط إقامة دولة إسلامية (راجع زبيدة، ١٩٨٩: ٣٣-٣٤). وقد طوَّر الأصوليون الجُدد الترابط بين الدين والدولة إلىٰ أبعد من ذلك، وعكسوا هذه العلاقة الشرطية بطريقة ما. فبدلًا من أن يكون التديُّن الشخصي والمجتمع الأخلاقي هما شروط إقامة دولة إسلامية، أشاروا إلىٰ أنَّ الدولة الإسلامية هي شرط التديُّن الشخصي والمجتمع الأخلاقي. ونتج عن ذلك كله «تجذر سياسي، أصبح معه «السياسيّ» سيدًا لكل الأحكام، وبات العمل الإسلامي يعني أولًا وآخرًا السعي لإقامة الدولة الإسلامية». (جدعان، ١٩٨٩: ٢٨٦).

(٧)
الإسلام السياسي
الأسس الاجتماعية والاقتصادية

* إنَّ دراستنا لبعض البلدان العربية وفحصنا للمنابع الفكرية للإسلام السياسي وسياقاتها الاجتماعية يجب أن تكون قد أوضحت أنَّ ما يُسمىٰ بالصحوة الإسلامية هي ظاهرة متعددة الطبقات. وجزءٌ من الالتباس الذي يعيق فهمنا لهذه الظاهرة يرجع إلىٰ حقيقة أنَّ العديد من المراقبين يجمعون ببساطة جميع هذه التمظهرات دون أي تحليل لأُسُسها الاجتماعية. في حين أنَّ إحدىٰ وظائف الأيديولوجية هي إخفاء الاختلافات وتسوية التناقضات؛ فإنَّ الأمر منوط بعالِم الاجتماع لتتبع الجذور الاجتماعية للتمظهرات الأيديولوجية/ الثقافية المختلفة.

يجب التأكيد علىٰ أنَّه في الوقت الذي ظهرت فيه علامات التديُّن العام والتعاطف مع القضية الإسلامية ضمن قاعدة اجتماعية متجاوزة للطبقة، مثَّل الإسلاميون المناضلون جماعة اجتماعية محدَّدة.

وبطبيعة الحال: فإنَّ استخدام المصطلحات الأخلاقية نفسها سمح للإسلاميين السياسيين الراديكاليين بالتلاقي مع صحوة إسلامية قائمة علىٰ نطاق أوسع، والتي يمكن اعتبارها نوعًا من «القومية الثقافية» المتصاعدة، دافعها الأساسي هو البحث عن الأصالة. كما أنَّ التوجُّه المناهض للدولة الذي يتبناه المناضلون الإسلاميون ربما يضرب علىٰ الوتر الحسَّاس لمختلف الجماعات الاجتماعية الذين يخشون و/أو يحتقرون الدولة لأسباب مختلفة. ومع ذلك؛ فإنَّ الخلفية الاجتماعية الخاصة للإسلاميين السياسيين المناضلين هي التي تميِّز تلك الجماعة في كثير من الجوانب. ويُنظر إلىٰ الخطاب الإسلامي لهذه الجماعة علىٰ أنَّه تعبير أخلاقي/ثقافي عن أزمة تنموية، نتج عنها إحباط التوقعات المتزايدة للطبقة الوسطىٰ الدنيا بوجه عام وعناصر الانتلجنسيا والطلاب بوجه خاص.

من الواضح أنَّ هذا الإسلام السياسي المناضل هو حركة خاصة بعناصر الانتلجنسيا، ولو مع القليل من التحفظات المحلية من دراساتنا لبعض البلدان

العربية. وباستثناء جزئي لسوريا (حيث أدىٰ الانقسام الطائفي إلىٰ انحراف هذه الظاهرة عن مسارها بطريقة معيَّنة)؛ فإنَّ الإسلام السياسي -كما توضح دراسات الحالة- هو حركة نابعة من الطلاب والطبقة الوسطىٰ الجديدة من الموظفين (بما في ذلك ضباط الجيش)، والحرفيين والتكنوقراط. وقد نشط أعضاء الطبقة التقليدية من التجَّار والحرفيين في الحركات الإسلامية في إيران وسوريا، وعلىٰ نطاق محدود في مصر. ومع ذلك، وباستثناء إيران والحالة السورية شديدة الخصوصية، لا يشكِّل تجَّار البازار المعروفين باسم «البازاريين» مكوِّنًا رئيسًا في الحركات الإسلامية المناضلة المعاصرة في أي بلد عربي. وينطبق هذا أيضًا علىٰ النخبة التقليدية من رجال الدين. ومرة أخرىٰ، وباستثناء إيران حيث لعب رجال الدين الشيعة دورًا مختلفًا تاريخيًا واجتماعيًا، استفادت الحركات الإسلامية المناضلة من دعم بعض العلماء السُنَّة (مثل عمر عبد الرحمن وحافظ سلامة في مصر، وسعيد حوَّىٰ وحسن حبنكة في سوريا)، غيرَ أنَّ هذه الحركات لم تكن حركات رجال الدين؛ بل في الواقع كانت في كثير من الأحيان معادية للمؤسسة الدينية الرسمية.

لم تنجح الحركات الإسلامية المعاصرة كذلك في جذب البروليتاريا الصناعية. في الواقع، كما نوضح أدناه في هذا الفصل، كان الإخوان المسلمون أكثر نجاحًا في حشد العمَّال في مِصر في فترة الأربعينيات أكثر من أيٍ من الإسلاميين المعاصرين في أي مكان في العالم العربي. إنَّ العمَّال الذين يظهرون في بعض القوائم الرسمية للمناضلين الإسلاميين هم في كثير من الأحيان فنيون حرفيون (مثل الميكانيكيين والكهربائيين والحدَّادين وغيرهم) لا يعملون في المصانع الكبيرة والحديثة. ومرة أخرىٰ، تمثِّل إيران استثناءً جزئيًا للقاعدة، ولكن حتىٰ في هذه الحالة لم يلعب العمَّال دورًا مهمًا في الثورة إلَّا من خلال الإضراب العام، وخاصة إضراب عمَّال النفط في عام ١٩٧٨م. وقد كان موظفو الطبقة الوسطىٰ التقليدية

والطبقة العاملة هم مَن أطلقوا وقادوا هذه الإضرابات في واقع الأمر. (مانسون، ١٩٨٨ : ٩٨-١٠٠).

*** هنري مانسون محقٌّ بشكل أساسي في ملاحظته:**

- «بشكل عام، لم تكن الطبقات الاجتماعية التقليدية والأقل تعليمًا نشطة في الحركات الإسلامية الأصولية في أواخر القرن العشرين. كان الفلاحون غائبين بشكل واضح في مثل هذه الحركات، كما كان الحال مع فقراء الحضر والعمَّال ذوي الوظائف المنتظمة، بالرغم أنَّ المجموعتين الأخيرتين شاركتا في الثورة الإيرانية. وفي تناقض صارخ مع الحالة الإيرانية، كانت معظم الحركات الأصولية السُنيَّة عاجزة عن حشد الدعم خارج صفوف طلاب الجامعات والخريجين الجُدد أو الذين تركوا الدراسة بالأساس. وينطبق هذا بشكل خاص علىٰ الحركات الراديكالية والنضالية». (المرجع السابق، ١٠٣-١٠٤).

إذا كانت الحقيقة هي أنَّ الإسلام السياسي هو حركة نابعة من الطبقات الوسطىٰ وخاصة عناصر الانتلجنسيا؛ فإنَّ هذا بالتأكيد يحتاج إلىٰ بعض التفسير. باختصار، يمكن المحاججة بأنَّه في الوقت الذي تتوسَّع فيه الطبقات الوسطىٰ من حيث الحجم المطلق والوزن النسبي في معظم المجتمعات العربية؛ فإنَّ توقعاتها المتزايدة (التي يحفزها علىٰ وجه الخصوص تلقي تعليم عالٍ والانتقال إلىٰ المراكز الحضرية) قد أُحبِطت بسبب الطبيعة المقيَّدة للتنمية الاقتصادية في هذه المجتمعات. دعونا ننظر الآن في هذه المسألة بمزيد من التفصيل.

في البداية، ينبغي القول إنَّ هناك الآن أدلة موثَّقة كافية تتعلق بمعظم المجتمعات العربية في العقود الثلاثة الأخيرة، توضح التحولات في بنيتها الطبقية بطريقة استثنائية إلىٰ حد ما. في حين أنَّ البرجوازية الصغيرة (Petite Bourgeoisie) المنخرطة في أعمال التجارة والخدمات (ومؤخرًا في أنشطة زراعية رأسمالية متزايدة) لا تزال كبيرة إلىٰ حد ما؛ فإنَّ الطبقات الوسطىٰ الجديدة وكذلك اللومبنبروليتريا (حثالة البروليتاريا) وأشباه البروليتاريا تضخمت بشكل ملحوظ، وربما أدَّت إلىٰ تقزيم الطبقة العاملة (البروليتاريا). هذه السيرورة موثَّقة في مصر والمغرب والعراق والسودان، وهناك مؤشرات علىٰ أنَّها تنطبق أيضًا علىٰ دول مثل سوريا وتونس والجزائر وغيرها (راجع عبد الفضيل، ١٩٨٨: ١١١-١٣١).

ونظرًا للبيانات المتاحة، من الصعب اعتبار تلك الطبقات «الوسيطة» ذات أهمية ثانوية أو أنَّها غير مهمة في البنية الاجتماعية للمجتمعات العربية المعاصرة. بيدَ أنَّ العديد من هذه الطبقات والفئات ذات طابع انتقالي وسائل وغير متجانس، والكثير منها يمثِّل المجموعات «الوسيطة» التي تقع بين الطبقات. إذ ليس من السهل دائمًا رسم الحدود الفاصلة بين «البرجوازية الصغيرة» و«الفئات المتوسطة»، أو بين الحرفيين والعمَّال. كما أصبح العديد من عناصر البروليتاريا والفلاحين رأسماليين في السنوات الأخيرة (من خلال العمل في البلدان المصدرة للنفط) ومن ثَمَّ تباينت هويتهم الطبقية ووعيهم بدرجة ما. إنَّ التصاعد العام في الأنماط الأيديولوجية الإسلامية يعكس، إلىٰ حد ما، هذه الخريطة الطبقية السائلة، حيث تميل هذه الأنماط إلىٰ أن تكون أكثر نجاحًا في التأكيد علىٰ الهوية الثقافية وفي السعي إلىٰ الاستقلال عن الدولة، بدلًا من تحديد الأهداف الاجتماعية والاقتصادية الخاصة بالطبقات. وقد عبَّر ليونارد بيندر عن هذه السيرورة بإيجاز في هذه الفقرة:

«لقد تخلت البرجوازية الإسلامية، إلىٰ حد كبير، عن القومية في شكلها الأول. فالدولة السلطوية البيروقراطية، التي تحدَّدت ملامحها مع حزب

البعث، وعبد الناصر، وأتاتورك، ورضا شاه وبومدين، حوّلت الليبرالية القومية واستخدمتها لتقوية الدولة. غيرَ أنَّ ضعف القدرة وعدم كفاية موارد الدولة القومية، وغيْريَّتها الثقافية، وتوسُّعها المفرط في الشؤون الدولية، كل ذلك أدَّىٰ إلىٰ إنجاز محدود ومعارضة متنامية. ومع مرور الوقت، تعززت هذه المعارضة من خلال تحالف من الأنظمة التقليدية (بقيادة المملكة العربية السعودية) وبعض القوىٰ الغربية (بقيادة الولايات المتحدة).

إنَّ صعود الإسلام، بمعنىٰ ما، هو بُعدٌ أيديولوجي للحركة لتقييد سلطة الدولة - وهي حركة تشكَّلت من ائتلاف فضفاض من الفئات البرجوازية، وبعض الفلاحين الرأسماليين، والأعيان وملَّاك الأرض، والأفراد الكادحين الذين يعملون في جهاز الدولة من البرجوازية الصغيرة، وعناصر الانتلجنسيا العاطلين عن العمل، والطلاب. إنَّ المصالح التي تعود بالنفع علىٰ هذه الشرائح من إضعاف جهاز الدولة، أو من الحصول علىٰ حصة أكبر من النفوذ داخلها، ليست متوافقة؛ لذا فإنَّ أحد أغراض السيرورة الأيديولوجية المعاصرة هو إخفاء تفاوت هذه المصالح. وقد يكون هذا أحد وظائف الأنماط الأيديولوجية الإسلامية الجديدة». (بيندر، ١٩٨٨: ١٦-١٧).

ضمن هذا «الائتلاف الفضفاض»، ليس ثمة شك في أنَّ «الأفراد الكادحين الذين يعملون في جهاز الدولة من البرجوازية الصغيرة، وعناصر الانتلجنسيا العاطلين عن العمل، والطلاب» هم المناصرون الرئيسون لأشد النزعات الإسلامية تطرفًا، التي جعلت هدفها الوحيد هو هزيمة الدولة وتفكيك النظام الاجتماعي القائم. وقد تساءل الكاتب الإسلامي المستنير فهمي هويدي عن أسباب رواج فكر الخوارج دون غيره في زماننا. ويقول إنَّ كتاباته عن موضوع «الجاهلية المعاصرة» جلبت له العديد من الرسائل من الشباب المتعلمين الذين يُدينون المجتمع المعاصر برمّته، ويندِّدون بفساده الاقتصادي والأخلاقي، ويؤيدون فكرة اتهام المجتمع بالجاهلية. وفي هذا الشأن كتب هويدي:

- «فقد تلقيت عديدًا من الرسائل التي تلتقي علىٰ فكرة تأييد اتهام المجتمع بالجاهلية. وتركِّز علىٰ مسألتين: الفساد الأخلاقي والفساد الاقتصادي. ولاحظتُ أنَّ لغة تلك الرسائل تحمل علىٰ المجتمع حملة شديدة. وتنطلق من نقطة إدانة الواقع الراهن، وتصيد عيوبه وخطاياه. لفت نظري أيضًا أنَّ نسبة كبيرة من كُتَّاب الخطابات هم من جيل الشباب، بعضهم طلاب في الجَامعات، وبعضهم حديثو التخرج منها، محاميون وأطباء ومحاسبون.. أحدهم بعث إليَّ بخمس صفحات من الحجم الكبير، لم تكن خطابًا بالمعنىٰ المفهوم، لكنها كانت عريضة اتهام للحاضر كله، من شارع الهرم إلىٰ الأزهر الشريف، ومن ذمة الحرفي التي خربت، إلىٰ قصة رئيس البنك الذي نهب مال الدولة، والتاجر الكبير الذي هرب بكذا مليون جنيه. وبعد عرض «وقائع الحال»، استشهد مرسل الخطاب، وهو من المحلة الكبرىٰ، بقائمة طويلة من الآيات والأحاديث التي أخرجنا بها من الملة، وتتوعدنا بجهنم وبئس المصير. وعلىٰ آخر ثلاثة أسطر من الخطاب - العريضة، ذكر صاحبنا أنَّه تخرج في كلية التجارة منذ ٤ سنوات ولم يجد عملًا إلىٰ الآن، فتفرغ لأمرين: تثقيف نفسه، ومطالعة الصحف، ورصد وقص ما تنشره من حوادث الفساد، وقد تجمَّعت لديه منذ نهاية العام الأول لتخرجه، وحتىٰ يوم إرسال خطابه (١٤ - ٨ - ٨٦)، أي خلال ثلاث سنوات تقريبًا، ٤٦٣٢ قصاصة فاضحة ومثيرة، علىٰ حد تعبيره». (هويدي، ١٩٨٧: ٢٤٧-٢٤٨).

وهكذا يمكننا أن نرىٰ أنَّ المصدر الرئيس للسخط والنقمة علىٰ المجتمع هو وعد التعليم غير المكتمل. فالعائلات تقوم بتضحيات هائلة لتمكين الأبناء من جيل الشباب من الحصول علىٰ التعليم العالي في إحدىٰ الجامعات الكبيرة (للاطلاع علىٰ مزيد من التفاصيل عن مصر، انظر الأيوبي، ١٩٧٨؛ عبد الله، ١٩٨٥)، علىٰ أمل أنَّ الشهادة الجامعية سوف تحسِّن حظوظهم -لكنها لم تفعل- لأنَّهم صاروا عاطلين عن العمل، أو يعملون في وظائف رديئة مقابل أجور بخسة.

والمصدر الثاني لهذا السخط هو وعد التحضر المنكوث. فالعائلات والأفراد ينتقلون إلىٰ المدينة بحثًا عن فرص وتسهيلات أفضل. لكنَّ ما يحصلون عليه في كثير من الأحيان ليس القابلية للسقوط الأخلاقي الناجم عن الاختلاط العشوائي وعدم الإفصاح عن الهوية فحسب، بل أيضًا التدهور الناجم عن الازدحام الشديد والحالة المروِّعة للمرافق. ويصبح هذا الوضع أكثر إيلامًا بالنسبة إلىٰ الطبقة الوسطىٰ الدنيا المحدودة ماليًا؛ نظرًا لأنَّها مجبرة علىٰ العيش علىٰ مقربة من عناصر أشباه البروليتاريا الحضرية أو حتىٰ البروليتاريا الرثة.

لتوضيح حجتنا، دعونا نفحص بمزيد من التفصيل حالة مصر (انظر أيضًا الفصل ٤). إذا أخذنا في الاعتبار الخلفية الجغرافية والاجتماعية للحركات الإسلامية الراديكالية في مصر؛ فإنَّ مكانين يظهران علىٰ الفور كأرض خصبة للجهاديين أو المتطرفين الإسلاميين: صعيد مصر وأطراف القاهرة، وهما في الواقع مرتبطان ارتباطًا رمزيًا بعملية الهجرة.

أولًا: يجب ملاحظة أنَّنا لا نمتلك الصورة الكاملة للوضع؛ لأنَّه علىٰ الرغم من اعتقال ما يقرب من خمسة آلاف من الإسلاميين في سبتمبر وأكتوبر عام ١٩٨١م (بعد اغتيال السادات)، كان ٣٠٢ منهم فقط مُدرجين في قائمة المتهمين المقدَّمة للمدعي العام، حُوكِمَ ٢٧١ منهم فقط (وتبقىٰ ٣١ شخصًا،

منهم مَن استطاع الهروب ومنهم مَن قضىٰ نحبه). لكنَّ البيانات المتاحة، مهما كانت محدودة، تظل ذات أهمية. من الناحية الجغرافية، شكَّلت محافظات القاهرة والجيزة معًا (أي القاهرة الكبرىٰ) ١٣٥ من المتهمين (٤٩,٨٢ بالمائة)، وشكَّل صعيد مصر ١١٧ (٤٣,١٧ بالمائة)، ومنطقة الدلتا ١٩ فقط (٧,٠ بالمائة) (انظر سيد أحمد، ١٩٨٨ أ: ٩٦-٩٧، جنينة، ١٩٨٨ : ١١٦-١١٧؛ أنصاري، ١٩٨٤ أ: ١٣٠-١٣١). وبالنظر إلىٰ أنَّ منطقة الدلتا تمتلك ما يقرب من ضعف عدد سكان الصعيد؛ فإنَّ النسبة المئوية للجهاديين من الصعيد أعلىٰ نسبيًا.

جدول رقم (١)
توزيع أعضاء تنظيم الجهاد المتهمين حسب المهنة والسن

المهنة	العدد	النسبة المئوية
الطلاب	١٢٣	٤٣,٩
العمّال	٤١	١٤,٦
الحرفيون	٣٥	١٢,٥
العاطلون عن العمل	٣٠	١٠,٧
التجّار	١٦	٥,٧
موظفو الدولة	١٥	٥,٤
ضباط الشرطة والجيش	١٤	٥,٠
المزارعون	٦	٢,٢
المجموع	٢٨٠	١٠٠,٠٠
السن	**العدد**	**النسبة المئوية**
أقل من ٢٠	٤٩	١٧,٥
٢١-٣٠	١٩٦	٧٠,٠
٣١-٤٠	٣٠	١٠,٧
فوق ٤٠	٥	١,٨
المجموع	٢٨٠	١٠٠,٠٠

* المصدر: أنصاري، ١٩٨٤ أ: ١٣٣

وفيما يخص الخلفية الاجتماعية، تؤكِّد الأرقام المتاحة -سواء الخاصة بالمتهمين أو المحكوم عليهم من أعضاء تنظيم الجهاد- (أ) ارتفاع عدد الجهاديين من الطبقة الوسطىٰ/الطبقة الوسطىٰ الدنيا، و(ب) هيمنة الجهاديين الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين ٢٠-٣٠ سنة. وهذا واضح في الجدولين ١ و٢.

من الواضح أنَّ الطلاب يمثِّلون الفئة الرئيسة (حوالي ٤٤ بالمائة في كلتا القائمتين)، يليهم المهنيون/الموظفون ثمَّ العمَّال (بما في ذلك الحرفيين/الفنيين من الطبقة المتوسطة الحديثة). ويمثِّل أصحاب المتاجر (أو البازاريين) أقل من ٦ بالمائة من المجموع، ويشكِّل المزارعون/الفلاحون ٢ بالمائة فقط. وبالتالي؛ فإنَّ الإسلام السياسي هو في الأساس حركة قائمة علىٰ الطلاب وعناصر الانتلجنسيا.

من الواضح أيضًا أنَّ الشباب (الفئة العمرية ٢٠-٣٠ سنة) يشكِّلون الفئة الأكثر أهمية بين الجهاديين أو المتطرفين الإسلاميين. في الواقع، يوضح المزيد من الفحص أنَّ هناك عددًا أكبر نسبيًا من الأعضاء في الفئة العمرية ٢٠-٢٥ سنة مقارنة بالفئة العمرية ٢٥-٣٠ سنة. لذا فإنَّ حركة الإسلام السياسي تحمل الكثير من ملامح الحركة الشبابية. ينبغي ألَّا يكون هذا مفاجأة كبيرة، لا سيما في ظل أنَّ مشكلات الهوية والسلطة تميل إلىٰ أن تكون أكثر حدة بين شباب أي أمَّة.

جدول (٢)

توزيع أعضاء تنظيم الجهاد المحكوم عليهم حسب المهنة والسن

المهنة	العدد	النسبة المئوية
الطلاب	٤٥	٤٤,٥٥
العمّال	١٥	١٤,٨٥
الحرفيون	٢٥	٢٤,٧٥
العاطلون عن العمل	٤	٣,٩٦
التجّار	٦	٥,٩
ضباط الشرطة والجيش	٤	٣,٩٦
المزارعون	٢	١,٩٨
المجموع	١٠١*	٩٩,٩٩
السن	**العدد**	**النسبة المئوية**
أقل من ٢٠	٩	٨,٩١
٢٠-٢٥	٤٢	٤٢,٥٧
٢٥-٣٠	٣٥	٣٤,٦٥
فوق ٣٠	١٥	١٢,٨٧
المجموع	١٠١*	٩٩,٠٠

* يشمل هذا الجدول ١٠١ شخصًا حكمت عليهم محكمة أمن الدولة العليا.

لا توجد معلومات عن تسعة أشخاص آخرين مُدرجين في قائمة الهاربين في السجلات. المصدر: جنينة، ١٩٨٨: ١٤٢-١٤٣.

وكما يوضح ديفيد أبتر؛ فإنَّ إشكاليات الهوية بين الشباب غالبًا ما تتفاقم في المجتمعات الحديثة؛ لأنَّ خيارات الهوية تؤدي أحيانًا إلىٰ تسلسلات غير مترابطة وتتزامن عادة مع عملية «بحث عن دور اجتماعي» مُتْرَعة بالقلق. هذا القلق يمكن أن يؤدي بدوره إلىٰ اغتراب مؤقت عن المجتمع[١]. وغالبًا ما يتم التعبير عن كل هذه الضغوط الاجتماعية-النفسية في أشكال رمزية وأيديولوجية قد تشمل استخدام الأساطير التاريخية، وإعادة كتابة التاريخ، والبحث عن عصر ذهبي (راجع أبتر، ١٩٦٤: ٢٠، ٦٠). وهذا هو بالضبط ما حدث مع الشباب المسلم.

من المثير للاهتمام في هذه المرحلة النظر في العلاقة، إن وُجِدت، بين الخلفية الصعيدية والظروف القاهرية للجهاد الإسلامي في مصر.

---

(١) للأسف، لا توجد دراسات شاملة متاحة لتتبع التغييرات في النزوعات الأيديولوجية والسياسية للشباب الإسلامي مع تقدمه في العمر. تشير إحدىٰ الدراسات، المتعلقة بالمغرب، إلىٰ أنَّ غالبية أعضاء الجماعات الإسلامية السرية في الدار البيضاء هم من التلاميذ والطلاب الذين تتراوح أعمارهم بين ١٧ و٢٤ عامًا، وأنَّ غالبية المنخرطين فيها يجمدون نشاطهم فيها، أو يقطعون الصلة معها بالمرة، ابتداءً من بلوغهم سن الخامسة والعشرين، أي عندما يغادرون الجامعات والمعاهد العليا وينخرطون في الحياة العامة. ومع ذلك، ينبغي ملاحظة أنَّ الحركة الإسلامية في المغرب، كما هو الحال في العديد من الأنظمة الملكية التقليدية، هي حركة صغيرة نسبيًا ومندمجة إلىٰ حد ما داخل النظام، وتميل إلىٰ توجيه معظم أنشطتها المتشددة ضد المعارضة اليسارية بدلًا من الدولة (راجع الجابري، ١٩٨٧: ٢٢٧-٢٣٥).

صحوة إسلامية أم أزمة حضرية؟ قصة مدينتين

* هناك، علىٰ ما يبدو، بعض الروابط بين صعيد مصر والقاهرة، حيث تأتي نسبة كبيرة من المهاجرين الجُدد إلىٰ القاهرة من الصعيد. يأتون ومعهم مظالمهم وإحباطاتهم، وأحكامهم المسبقة وضغائنهم، بما في ذلك شعور قوي بالسجالات والاحتكاكات بين المسلمين والمسيحيين، التي باتت أسوأ في المدينة بسبب ظروف الازدحام الشديد وسوء حالات السكن.

حقيقة أنَّ معظم الجهاديين في مصر ينحدرون من الصعيد قد تقدِّم لنا بعض التفسير، خاصة أنَّ هذه المسألة لم تحظ بتغطية كافية من قبل. صعيد مصر هو قطاع ضيق من الأرض بين التلال علىٰ ضفتي النيل من أسفل الدلتا إلىٰ جنادل أسوان. إنَّها منطقة حارة ومائية في جزء منها -حتىٰ السد العالي في أسوان- وهي أيضًا منطقة قاسية بطبيعة الحال. فهي أقل تقدمًا اقتصاديًا واجتماعيًا من الدلتا، مع مستويات معيشة منخفضة بشكل واضح. وعندما استقر العرب في مصر، فضَّلت القبائل الشمالية البدويَّة الاستقرار في صعيد مصر لتشابهه مع البيئة التي عاشوا فيها، بينما فضَّلت القبائل الجنوبية اليمنية القائمة علىٰ الزراعة الأراضي الخصبة في منطقة الدلتا. أخذ البدو العرب معهم إلىٰ الصعيد لهجتهم وتقاليدهم الاجتماعية، وكانوا أكثر مقاومة للاختلاط بين السكان الأصليين المصريين أكثر مما كان أقاربهم في الجزء الشمالي من البلاد. وحتىٰ وقت قريب نسبيًا، كان التمييز في الصعيد بين العرب (أي العربي من أصول بدوية) وبين الفلاح (أي المزارع من أصول مصرية) ما زال

قائمًا ومهمًا للغاية. بين الفلاحين، كانت هناك طبقية أخرىٰ بين المسلمين، وعلىٰ مستوىٰ أقل، الأقباط. وكانت الطبقية الاجتماعية والعُرف صارمين تمامًا، حيث كان يجب علىٰ الأفراد من الجماعات الدنيا، علىٰ سبيل المثال، الترجل عن دوابهم، وإفساح الطريق والمشي علىٰ اليسار في وجود أفراد من جماعة ذات وضع اجتماعي أعلىٰ. ظلَّ العرب بمعزل عن الزراعة وعادة ما انخرطوا في أعمال حمل السلاح والتجارة؛ فقد كانوا يحمون الفلاحين (مسلمين ومسيحيين علىٰ السواء) ويقومون نيابة عنهم بأعمال ثأرية ضد القرىٰ/القبائل الأخرىٰ التي كانت تهاجمهم.

في بعض الأحيان، عندما أصبحت هناك علاقات مصاهرة بين البدو والفلاحين، وصلت موجة جديدة من البدو الرُحَّل، في دورة خلدونية نموذجية، وفرضت التفوق والسيادة (في السلطة وبالتالي في المكانة) علىٰ البقية. كان هذا أكثر وضوحًا، علىٰ سبيل المثال، في محافظة قنا حيث كانت قبيلة هوارة علىٰ قمة الهرم الاجتماعي، وتحتها ما يُسمون بالعرب، ثمَّ الفلاحون المسلمون، ومن بعدهم الفلاحون الأقباط. ومن المحتمل أيضًا أن يكون رفض البدو مصاهرة الفلاحين هو الذي أبقىٰ نسبة الأقباط أعلىٰ في صعيد مصر مما كانت عليه في الدلتا.

لقد نشر البدو قيم الكرم والهوس بقضايا الشرف والأخذ بالثأر في المجتمع الصعيدي برمّته. كما حملوا معهم مواقفهم المستقلة والمناهضة للدولة. كان حمل السلاح أمرًا عاديًا، وكانت الجرائم العنيفة منتشرة في كل مكان، حيث وفرَّ الجبل الملاذ المناسب «للمطاريد» الذين كانت تطاردهم الحكومة لارتكاب جرائم القتل، أو زراعة النباتات المخدرة أو الهروب من التجنيد. وحقيقة أنَّ الحكومات المختلفة قد أهملت أو تجاهلت الصعيد ضمن برامجها التنموية تعني أنَّ البنية الاجتماعية القديمة استطاعت أن تحتفظ بوجودها لفترة أطول بكثير مما كانت عليه في أي مكان آخر في البلاد. فإذا لم تستطع الحكومة الوصول إلىٰ هذه المنطقة وتقديم المساعدة من خلال

المدارس والوحدات الصحية والمصانع، فلا يمكنها فعل ذلك من خلال قوات الشرطة.

بدأ هذا الوضع يتغيَّر بشكل كبير في منتصف القرن التاسع عشر، وخاصة في المدن وعلىٰ الأخص في مدينة أسيوط. هذه المدينة الفرعونية القديمة (أسيوط) انخرطت بنشاط في حركة التجارة الواسعة بين مصر والسودان، التي أصبحت أسهل بعد الحكم البريطاني لكلا البلدين. فالطريق الرئيس لتجارة الإبل التي تأتي من السودان يمر عبر أسيوط، وقد ظهرت طبقة اجتماعية مزدهرة في المدينة كانت تتاجر في الإبل وكذلك في الحبوب والتمر والتوابل القادمة من السودان. كما ظهرت الصناعات الحرفية المزدهرة مثل: النحت علىٰ العاج، والأشغال الخشبية، وصنع الأثاث من الخيزران، ونسج السجاد الصوفيّ.

كانت نسبة كبيرة من التجَّار من الأقباط (نسبة الأقباط في محافظة أسيوط هي الأعلىٰ في مصر)، الذين تمكَّنوا، بموجب القوانين الجديدة التي صدرت في منتصف القرن التاسع عشر، من شراء الأراضي، وأرسلوا أبناءهم بحماس شديد إلىٰ العديد من المدارس الجديدة التي أنشأها الأقباط أنفسهم، وأنشأتها كذلك البعثات التبشيرية. في تلك الفترة، كان هناك تدفق كبير من البعثات التبشيرية البروتستانتية الأمريكية إلىٰ مدينة أسيوط والبعثات الكاثوليكية إلىٰ مدينة طهطا، لدرجة أزعجت بشدَّة بطريرك الأقباط الأرثوذكس. كما قام هؤلاء الأقباط بتوسيع نطاق أنشطتهم التجارية في جميع أنحاء البلاد، مستخدمين شبكة المهاجرين الأقباط الدائمين والمؤقتين إلىٰ مدن مصرية أخرىٰ -خاصة القاهرة والإسكندرية والسويس- حيث انخرطوا في تجارة الذهب والحبوب والسجاد والسلع الغذائية والفواكه، وكذلك في إقراض الأموال.

ونتيجة لهذه التطوُّرات، كانت الشبكة القديمة للعلاقات الاجتماعية تتغيَّر بسرعة وتتعرَّض لضغوط هائلة. فقد زادت مجتمعات التجارة الخارجية (خاصة اليونانيين) في صعيد مصر، حيث انخرطت بشكل رئيس في تجارة القطن

وأعمال التصدير، وجلبت معها نمط حياتها الخاص بما في ذلك المطاعم والمقاهي والحانات. وأُنشِئت القنصليات الأوروبية في أسيوط، وكان رجال الأعمال الأوروبيون وكذلك التجَّار اليونانيون يفضِّلون التعامل مع الأقباط، الذين كانوا أكثر مرونة وأفضل في اللغات الأجنبية. وقد عمل بعض التجَّار الأقباط البارزين وكلاء قنصليين أو ممثلين للمصالح التجارية الأوروبية في صعيد مصر، وكانت أسيوط هي عاصمة الصعيد (والز، ١٩٧٨: ١١٣-١٢٣). بدأت مدينة أسيوط الشاحبة والمليئة بالغبار تحظىٰ بقصور باروكية فخمة ومناطق سكنية راقية تضم الطبقات الناشئة من أصحاب الأراضي شبه الإقطاعيين والتجَّار الأثرياء من مختلف أرجاء العالم. كان من الواضح أنَّ المدينة قد تغيَّرت بشكل جذري وسريع، وبالتالي تغيَّرت التراتبية الاجتماعية القديمة: إذ لم يعُد العرب (أي البدو) ذوي هيبة واعتبار، حتىٰ الشعور بالأفضلية لكونهم مسلمين لم يعُد له أهمية كبيرة.

لم يتغيَّر الوضع الاقتصادي بشكل كبير بعد ثورة عام ١٩٥٢م؛ إذ كانت حركة التصنيع بسيطة جدًا في أسيوط، ولكن في عام ١٩٥٧م تأسست جامعة هناك وكان الالتحاق بها، كما هو الحال بالنسبة للجامعات الأخرىٰ في جميع أنحاء البلاد، من خلال الدرجات. أصبح حضور الدولة أكثر وضوحًا حيث تمَّ الاستيلاء علىٰ القصور الإقطاعية القديمة وتحويلها إلىٰ دوائر ومقرات حكومية للاتحاد الاشتراكي العربي. ولكن بسبب عدم حدوث أي توسُّع صناعي، ومع تضاؤل دور أسيوط التجاري القديم (بعد تراجع التجارة التقليدية بين مصر والسودان)، شعر الشباب المسلم بكبت جماح طموحاتهم للارتقاء الاجتماعي، ورأىٰ العديد من الأقباط أنَّ امتيازاتهم تتقلص تدريجيًا. وفي أواخر الستينيات، كان هناك عدد كبير من الناس الغاضبين في محافظة أسيوط، الذين كانوا، في ضوء النظرة الثقافية «شبه البدوية»، يميلون بشكل معتاد إلىٰ التصرف باندفاع وعنف بسبب المظالم الملموسة. ومن المفهوم أنَّه

سيتم توجيه الكثير من الغضب نحو الدولة، تلك الدولة التي احتقرتها الثقافة الصعيدية بشكل تقليدي، والتي فشلت بشكل رسمي في القيام بأي شيء لتطوير المنطقة علىٰ الرغم من الشعارات الثورية ووعود التحديث.

ساءت الأمور بعد أن تولىٰ محمد عثمان إسماعيل منصب محافظ أسيوط مكافأة من السادات، وهو رجل معروف بنزعاته الأصولية واضطهاده للمسيحيين. وقد ظلَّ الرجل في هذا المنصب الحسَّاس لفترة طويلة للغاية - من عام ١٩٧٣ إلىٰ عام ١٩٨٢، حتىٰ أقاله محمد حسني مبارك. وحسب رواية أحد الإسلاميين، فخلال هذه السنوات التسع:

- «مارس العرَّاب دوره بوضوح في دفع الجماعات الإسلامية والحركات السريَّة للتوسُّع والتمكُّن، حتىٰ بدت في لحظة ما أكبر من النظام نفسه. كما قام بأسوأ دور يقوم به مسلم في مصر وهو تحريك الفتنة الطائفية لتصل إلىٰ حافة الحرب الأهلية». (محفوظ، ١٩٨٨: ١٦٩-١٧٠)

هل من قبيل المصادفة، إذن، أنَّ سيد قطب وشكري مصطفىٰ، وكذلك نسبة كبيرة جدًا من أعضاء الجماعات الإسلامية الجهادية، جاءوا في الأصل من محافظة أسيوط[1]؟

وعلىٰ الرغم من أهمية الخلفية الصعيديَّة للعديد من الإسلاميين الجهاديين؛ فإنَّ تأثيرها الوطني لافت للنظر لأنَّ الصعيديين يشكِّلون نسبة كبيرة من المهاجرين الجُدد إلىٰ القاهرة، حيث أماكن الإقامة السيئة والظروف

(١) يعتمد هذا الطرح عن صعيد مصر علىٰ تجارب ولقاءات شخصية، أصقلتها بعض القراءات التاريخية والاجتماعية. ويمكن الاطلاع علىٰ بعض المناقشات حول محافظة أسيوط في أعمال محمد محفوظ (١٩٨٨: ٨٥-٩٧)، وفهمي هويدي (١٩٨٧: ٢١٢-٢٢٧) وحمودة (١٩٨٧أ: ١٣٧-١٣٩).

الاجتماعية التي تضيف المزيد من السوء إلىٰ مظالمهم القديمة. لذا، سيكون من الملائم إلقاء نظرة موجزة علىٰ الأوضاع الحضرية الإشكالية في القاهرة.

تؤكِّد الدراسات الحضرية الحديثة أنَّ محيط القاهرة بشكل عام والأحياء الشمالية والشمالية الغربية علىٰ وجه الخصوص شهدت أكثر مستويات الهجرة كثافة منذ فترة الستينيات. وتشمل هذه الأحياء بولاق الدكرور، والمطرية، وشبرا الخيمة، وهليوبوليس الجديدة، وحلوان والمعادي الجديدة، والشرابية وإمبابة. وقد تراوح المعدل السنوي للزيادة في بعض هذه المناطق بين ١٠ و٢٠ بالمائة في السنوات الأخيرة (مصيلحي، ١٩٨٨: ٣٨٥-٣٨٧، ٣٩٦). وشهدت معظمها اضطرابات ذات صبغة دينية، وهناك نسبة كبيرة من الجهاديين الإسلاميين يقيمون في تلك المناطق. لم يشعر المهاجرون الجُدد في هذه الأحياء بأنهم «في خطر الانحلال الأخلاقي» فيما يخص «شرف» عائلاتهم فحسب (انظر الفصل ٢)، بل إنَّ ظروف السكن ومرافق الصرف الصحي وخدمات النقل المزرية زادت الطين بلة.

كانت غالبية الزيادة الحضرية التي تؤثر علىٰ هذه الأحياء متقطعة وعشوائية، مدعومة في الأساس بالإسكان العشوائي والمرافق غير المخطط لها (حنا، ١٩٧٨: الفصلان ٣ و٤). فما يقرب من ٨٤ بالمائة من المنازل الجديدة التي بُنيَت في القاهرة بين عاميّ ١٩٧٠ و١٩٨١ كانت مساكن عشوائية وغير مخططة (مصيلحي، ١٩٨٨: ٤٠٤-٤٠٥). بعض هذه المساكن غير قانوني: ٥٦ بالمائة منها مبنيَّة علىٰ أراضٍ غير مسجَّلة، و٣٨ بالمائة تتكون من مبانٍ غير مسجَّلة، و٧٣ بالمائة من المنازل بُنِيَت بدون تصاريح بناء. وفيما يتعلق بالمرافق؛ فإنَّ ٣٥-٤٣ بالمائة من المباني لا توجد بها مياه صالحة للشرب، و٢٩-٤٤ بالمائة غير متصلة بشبكات الصرف الصحي، و١٠-١٢ بالمائة غير متصلة بشبكات الكهرباء، ومعظمها لم يلتزم باللوائح المتعلقة بالمساحة والتهوية والإضاءة وما إلىٰ ذلك (المرجع السابق: ٣٠٥-٣٠٦). هذا

هو نوع المساكن الذي يتوسَّع بشكل أسرع، وليس «العِشش» التي انتشرت بشكل خاص في الفترة بين الحربين الرئيستين اللتين خاضتاهما مصر ضد إسرائيل، حينما كانت موارد الإسكان محدودة للغاية بالنسبة للقطاعين العام والخاص. وقد تمَّ بناء حوالي ٣٠,٨ بالمائة من جميع العِشش في القاهرة بين عامي ١٩٦٨ و١٩٧٣م (المرجع السابق: ٤٠٧).

في الفترة نفسها تقريبًا وحتىٰ السبعينيات (علىٰ الرغم من أنَّ هذا الاتجاه قد انخفض الآن بشكل ملحوظ)، بدأ إنشاء البيوت في المقابر. وعلىٰ الرغم من أنَّ هذا نذير شؤم من الناحية الرمزية -ولا يجوز شرعًا- فإنَّ هذه الممارسة كانت واسعة الانتشار، علىٰ الرغم من اقتصارها بشكل رئيس علىٰ القاهريين وعلىٰ الأشخاص القادمين من الأقاليم المجاورة. ومن الناحية الاجتماعية، لم تكن حياة المقابر خطوة سيئة، في ظل أنَّ معظم المقابر المأهولة كانت واسعة ومبنيَّة بشكل قوي حول الأفنية، وعادة ما كانت تحتوي علىٰ مدخل كبير وغرفتين أو أربع غرف ومطبخ ومرحاض، بالإضافة إلىٰ حديقة صغيرة. (المرجع السابق: ٤٢٠-٤٣٤).

يمثِّل المهاجرون ثُلثيّ سكأن الأحياء الحضرية (٦٧,٢ بالمائة)، ومعدلات الأفراد في الغرفة الواحدة في هذه المناطق أعلىٰ بشكل ملحوظ بين المهاجرين منها بين القاهريين الذين ينتقلون إلىٰ هذه المناطق من أحياء القاهرة الأخرىٰ (بمعدل ٥,٦ فرد/ غرفة بين المهاجرين مقارنة بـ ٤,٤ فرد/ غرفة بين القاهريين في بولاق الدكرور) (المرجع السابق: ٤٠٨-٤٠٩). في المحافظات الشمالية، المحافظة الوحيدة التي تضم أعلىٰ نسبة من المهاجرين هي المنوفية، وهي المحافظة الريفية الأكثر كثافة سكانية في مصر. لكنَّ معظم المهاجرين الآخرين يأتون من الوجه القبلي، خاصة من محافظات مثل أسيوط، والمنيا، وقنا، وسوهاج، وبني سويف (المرجع السابق: ٤١٤). وكما هو متوقع؛ فإنَّ المصدر الرئيس للمهاجرين في العِشش الجنوبية هو صعيد مصر، وخاصة أسيوط وسوهاج وقنا والمنيا (المرجع السابق: ٤١٧).

لا توجد دراسات استقصائية شاملة عن الجانب المهني لسكان العِشش أو الأحياء العشوائية، ومن المؤكّد أنَّ مثل هذه الدراسات مطلوبة بشدة. تشير دراسات لعينات مختلفة إلىٰ جانب الملاحظة الشخصية إلىٰ أنَّ المهن الشائعة في تلك العِشش هي: الباعة المتجولون، وسائقو عربات «الكارّو»، وعمَّال اليوميَّة في مجال البناء، والدباغون، والسباكون، والحدادون، والميكانيكيون، والبوابون، والخدم والخفراء في المكاتب الحكومية والمصانع والمنازل. وقد عملت زوجاتهم خادمات، أو عاملات لغسيل الملابس، أو بائعات خضار. هذه هي المهن الأساسية لطبقة أشباه البروليتاريا الحضرية، وهي طبقة ممثَّلة علىٰ نطاق صغير بين الجهاديين الإسلاميين.

وعلىٰ الرغم من أنَّ أجورها المحدودة للغاية قد تُجبر طبقة أشباه البروليتاريا علىٰ البقاء مكانيًا بالقرب من عناصر البروليتاريا الرثة أو حثالة البروليتاريا (راجع حنا، ١٩٨٨: ٥٠-٥١)، يجب التمييز بين هاتين الفئتين الاجتماعيتين بعناية شديدة. لقد تجلىٰ هذا التعايش، علىٰ سبيل المثال، في منطقة القُللي/الترجمان. في عِشش الترجمان مثلًا، يعيش أكثر من ٨٠ بالمائة من العائلات في بيوت مشتركة، وبعضهم اشتهر بانخراطه في أنشطة مثل بيع المخدرات، والسرقة، والنشل، والتسول، والدعارة. وقد قامت الحكومة بإخلاء معظم سكان «مدن الصفيح» هذه في عام ١٩٧٩م، وتمت إعادة تسكينهم في حي الزاوية الحمراء المكتظ بالمهاجرين والمتنامي بسرعة كبيرة، حيث كانوا يشعرون بمشاعر مريرة حيال تهجيرهم، كما وقعت صراعات مع السكان المقيمين في تلك المنطقة أدَّت في نهاية المطاف إلىٰ اشتعال الفتنة الطائفية بين المسلمين والمسيحيين في صيف عام ١٩٨١م (راجع أنصاري، ١٩٨٤ب: ٤٠٨- ٤٠٩).

تنحدر البروليتاريا الرثة من الشرائح الموجودة في المجتمع المحرومة بشدة من الناحية الاقتصادية. وبسبب انهيار نظام دعم الأسرة ولأنَّهم

لا يمارسون أي دور إنتاجي في المجتمع؛ فإنَّهم لا يملكون سوىٰ القليل من احترام الذات أو الهوية الاجتماعية/الطبقية ويُدفعون دفعًا إلىٰ حياة من الجهل والفساد والهوان. هذه هي الأنواع التي تُنتج العصابات العنيفة وقُطَّاع الطرق في المناطق الحضرية، وتثير أعمال الشغب والنزاعات، والانغماس في المخدرات، وشرب الخمر والسلوك الجنسي المنحرف، واستخدام لغة بذيئة مليئة بالشتائم والإيحاءات الجنسية. وعلىٰ الرغم من أنَّهم قد ينضمون إلىٰ الانتفاضات الجماهيرية، مثل انتفاضة الخبز وثورة الجياع التي حدثت في مصر عام ١٩٧٧م، فإنهم يفتقرون إلىٰ الوعي ويلجؤون إلىٰ العنف والنهب، ويمكن بسهولة التلاعب بهم من قِبل القوات الحكومية و/أو الفاشية (قارن مع إيران في جازاني، ١٩٨٠: ١٤١-١٤٣). ولذا، فعلىٰ الرغم من أنَّ البروليتاريا الرثة لم تنضم إلىٰ الحركات الإسلامية، فمن المرجح أن تشارك في أية انتفاضة إسلامية واسعة النطاق بمجرد انطلاقها.

وعلىٰ النقيض من ذلك؛ فإنَّ المهن الشائعة بين سكَّان الأحياء الجديدة هي: الموظفون البسطاء والموظفون المدنيون والنسَّاخون والمحاسبون الصغار ورجال الشرطة والجنود والمعلمون ورجال الدين والميكانيكيون والكهربائيون والحدَّادون وسائقو سيارات الأجرة وسائقو الشاحنات وصغار التجَّار والعمَّال المهرة. عادة ما كانوا يتزوجون بنساء غير عاملات ويكون لديهم العديد من الأطفال من طلاب المدارس أو الجامعات أو خريجين حديثين (أو قديمين) عاطلين عن العمل. هذه طبقة متوسطة محافِظة مكوَّنة عادةً من أفراد يكافحون جاهدين لتحسين أوضاعهم والارتقاء الاجتماعي أو يخافون بشدة من الانحدار نحو الطبقات الأدنىٰ (كما هو الحال في حالة صغار الموظفين، والكَتَبة، وبعض التجَّار). وقد لاحظ ميلاد حنا أنَّ هذه الأحياء الجديدة تضم مزيجًا غريبًا من أشخاص من مختلف المهن والطبقات (الكثير منهم من المهاجرين الجُدد)، بما في ذلك صغار الموظفين والحرفيين/الفنيين والخريجين الجُدد

المتزوجون حديثًا، فضلًا عن عدد قليل من البائعين المتجولين. ورأىٰ فيها توليفة غريبة وغير متجانسة من المؤثرات الريفية والحضرية، وأنَّها بيئة طبيعية لتربية التطرف الفكري والديني، ومصدر تهديد محتمل للسلام الاجتماعي في البلاد (حنا، ١٩٨٨: ٥٩-٦٢). والواقع، كما رأينا بالفعل، أنَّ هذه هي البيئة التي ظهر فيها عدد كبير من الجهاديين الإسلاميين (راجع الفصل ٤؛ كيبل، ١٩٨٥: ٢١٦-٢١٧؛ أنصاري، ١٩٨٤: ١٣٠-١٣٦)، الذين تبنَّوا المفاهيم المأخوذة من فكر الخوارج وابن تيمية.

إحدىٰ خصائص التطور الرأسمالي المتأخر وغير المتكافئ والتابع هي أنَّ معدلات النمو في التحضر والتعليم والبيروقراطية لا تتطابق البتة مع معدلات نمو مماثلة في التصنيع. فعلاقات التبادل الرأسمالية والثقافة الرأسمالية للنزعة الاستهلاكية والصنميَّة السلعيَّة تهيمن علىٰ الاقتصادات الطرفية بسهولة أكبر وبوتيرة أسرع بكثير من المعدل الذي يمكن أن يحدث به التراكم الرأسمالي. لقد نشأت طبقة استهلاكية صغيرة نسبيًا في المدن، وكانت نظيرتها هي طبقة أشباه البروليتاريا الكبيرة بشكل ملحوظ التي انخرطت في أعمال الخدمات، وطبقة البروليتاريا الرثة التي عملت في جمع مخلفات الشريحة الاستهلاكية. غيرَ أنَّ مثل هذه الفرص المحتملة في القطاعات الخدمية والقطاعات غير الرسمية تجذب أعدادًا متزايدة من الريفيين نحو المدن، خاصة وأنَّ النمو النقدي والتتجير (Commercialization) في القطاع الزراعي يدفعان أعدادًا متزايدة من الناس إلىٰ الخروج من قُراهم.

أدَّت المرحلة الأولىٰ من سيرورة التحوَّل المشوَّه نحو الرأسمالية إلىٰ إنتاج مجموعة متنوعة من المهاجرين إلىٰ المدينة في العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات. غيرَ أنَّه في هذه المرحلة كان معدل الهجرة بطيئًا نسبيًا، وكانت القطاعات الخدمية والحِرَفية لا تزال قادرة علىٰ التوسُّع، خاصة أنَّه بالرغم من أنَّ الاختراق الرأسمالي الأوليَّ للبنية الاجتماعية غير الرأسمالية قيَّد الصناعات

الحرفية والأنشطة التجارية في مناطق معيَّنة، فقد عمل علىٰ انتشارها (أي الصناعات) في مناطق أخرىٰ. وهذا صحيح بشكل عام، وفي الشرق الأوسط علىٰ وجه التحديد (راجع تايلور، ١٩٧٩: ٢٢٥-٢٢٦؛ أوين، ١٩٨٢: ٢٨٩). ثمة عوامل أخرىٰ حسَّنت الوضع أيضًا: فربما قلَّ البؤس والشقاء الذي يعاني منهما المتمدينون حديثًا من خلال الانتماء إلىٰ الطُرق الصوفية والارتباط الجزئي بنقابات الحرفيين والمهنيين ذات التوجهات التقليدية (التي كانت ضعيفة ومتقلبة ولكنها لم تختفِ تمامًا). كما قدَّم النضال الوطني ضد الاستعمار في تلك الفترة هدفًا مشتركًا وواضحًا لمختلف الطبقات والفئات الاجتماعية.

إنَّ مثل هذه الوضعية للتمفصُل المركَّب والانتقاليّ لأنماط الإنتاج قد ولَّدت صياغات مقترحة للعمل السياسي، ممثَّلة عبر نزوعات «شعبويَّة» و«توافقيَّة» مختلفة. فالحركات الإسلامية في فترة الأربعينيات في الدول الإسلامية الكبرىٰ -مثل مصر وإيران والمغرب وسوريا- انضمت إلىٰ الاتجاهات الناشئة التي كانت تتحرك نحو التحديث الاقتصادي القائم علىٰ التضامن وليس الصراع بين الطبقات. والواقع أنَّ الاهتمام الذي أظهره الإخوان المسلمون بالمشكلات الاقتصادية والاجتماعية خلال فترة الأربعينيات بلغ ذروته فكريًا في الخمسينيات في أعمال مثل «العدالة الاجتماعية في الإسلام» لسيّد قطب (في مصر)، و«اشتراكية الإسلام» لمصطفىٰ السباعي (في سوريا).

من المهم ملاحظة أنَّه بعد اعتقال حسن البنا في عام ١٩٤٣م والقطيعة النهائية مع حزب الوفد، أكبر حزب علماني في مصر، تبنَّىٰ الإخوان المسلمون موقفًا شعبويًا وفاعلًا تضمن في نهاية المطاف موقفًا حاسمًا مع حركة العمَّال (بينين ولوكمان، ١٩٨٧: ٣٦٥). لقد صار الإخوان يعارضون بشكل متزايد تشجيع الشيوعيين لاستقلال النقابات العمَّالية عن أصحاب العمل (الذي كان شائعًا في تلك الفترة) ودعمهم لزيادة التطرف والتمرد العمَّالي، ورأوا أنَّ ذلك

يزرع بذور الصراع والشقاق الاجتماعي بين المسلمين. وقد انخرطوا في حملة منظمَّة شاملة تهدف إلىٰ حل محل اليسار كقوة رائدة، خاصة بين العاملين في القطاع الخاص في شبرا الخيمة، حيث أسَّسوا في عام ١٩٤٦م مصنع نسيج خاصًا بهم أطلقوا عليه اسم «شركة غزل ونسيج الإخوان المسلمين» بقصد حماية أعضاء الجماعة من البطالة. وبشكل عام، كان الهدف من هذا المصنع هو إثبات جدوىٰ المبادئ الإسلامية في إدارة المنشآت الصناعية. كان علىٰ جميع العمَّال شراء سهم واحد علىٰ الأقل، حتىٰ يتم استبعاد حدوث أي صراع بين العمَّال والإدارة. لقد كان هذا تعبيرًا جليًا عن رؤية الإخوان بأنَّه لم يكن هناك صراع طبقي في مجتمع إسلامي قائم علىٰ الحق والعدل.

لقد أسَّس الإخوان في شبرا الخيمة شكلًا من أشكال التأمين ضد البطالة تمَّ من خلاله دفع رواتب كاملة للأعضاء الذين فقدوا وظائفهم، كما ظهر التضامن من خلال الأعمال الخيرية الشخصية وأنواع الدعم الأخرىٰ التي تمَّ تقديمها (المرجع السابق: ٣٧١-٣٧٥، ٣٧٨-٣٧٩).

وعلىٰ الرغم من أنَّ الإخوان أيَّدوا حق الفرد في الملكية الخاصة؛ فإنَّهم عارضوا القيم والمواقف المادية التي شعروا أنَّ الرأسمالية كانت تروِّج لها. وقد عانت الشركات الأجنبية الخاصة من وطأة هجومهم علىٰ الرأسمالية، حيث رأوا أنَّها الجناح الاقتصادي للاحتلال في مصر (المرجع السابق: ٣٧٧؛ جولدبيرج، ١٩٨٨: ٢٢٨-٢٤١). كان هذا البُعد الوطني محسوسًا بشكل خاص في شركة قناة السويس وشركة شِل للنفط وشركة النفط الأنجلو مصرية، وبالتالي لم يكن من قبيل الصدفة أن تكون النقابات في هذه الشركات وفي جميع أنحاء منطقة قناة السويس مراكز ذات أهمية كبيرة لقوة الإخوان المسلمين داخل الحركة العمَّالية المصرية (بينين ولوكمان، ١٩٨٧: ٣٧٨).

لقد أثَّرت رؤية الإخوان لمجتمع إسلامي عادل يقوم علىٰ أساس اقتصاد أخلاقي قوي تأثيرًا كبيرًا في العمَّال الذين وصلوا مؤخرًا إلىٰ القاهرة ومنطقة

القناة والمراكز الحضرية الأخرىٰ، وانفصلوا عن شبكاتهم الاجتماعية الريفية وما قبل الصناعية، وواجهوا النظام الصارم للانضباط الصناعي، الذي بدا أنَّه واقع تحت هيمنة قيم وقواعد أوروبية وليست رأسمالية.

هذه الرؤية أغرت أيضًا الحرفيين والمهنيين المستقلين الذين كانت أسواقهم وموارد رزقهم تتعرَّض للهجوم من السلع التي يجري إنتاجها عبر الأساليب الرأسمالية واسعة النطاق. (المرجع السابق: ٣٧٨)

ثمة أمر يدل علىٰ ميول الإخوان التشاركية؛ وهي حقيقة أنَّه بالرغم من تعبيرهم عن تعاطفهم مع مطالب العمَّال؛ فإنَّهم لم يدعموا علنًا الإضرابات العمَّالية ضدّ الشركات الأجنبية إلاّ بطريقة خفيَّة وضمنية (المرجع السابق: ٣٧٩-٣٨٠). والواقع أنَّه بداية من عام ١٩٤٨م أصبح الإخوان أكثر تطرفًا، وتورطوا في هجمات إرهابية ضد المؤسسات اليهودية والأجنبية.

وقد أدَّت وفاة المرشد العام للجماعة، حسن البنا، إلىٰ فقدان تماسكها التنظيميّ مما أفضىٰ في النهاية إلىٰ صعود التيار الراديكالي كما عبَّر عنه سيد قطب ومحمد الغزالي والبهي الخولي، وكذلك بعض الكُتَّاب في مجلة «الدعوة» الذين، رُغم أنَّهم لم يكونوا متحدثين رسميين باسم الجماعة، إلَّا أنَّهم نالوا إعجاب أعضاء الجماعة من خلال كتاباتهم المناهضة للرأسمالية والدعم الصريح لإضرابات العمَّال في أواخر الأربعينيات وبداية الخمسينيات (المرجع السابق: ٣٨٨-٣٩٣).

بشكل عام، وبالرغم من كل ذلك؛ فإنَّ تعاطف الإسلاميين مع العمَّال ظلَّ ذا طابع أخلاقيّ. إذ لم يُنظَر إلىٰ العمَّال باعتبارهم طبقة اجتماعية خاصة، بل باعتبارهم أفرادًا مسلمين كانوا يخضعون إلىٰ اضطهاد ثقافي ووطني بقدر معاناتهم من الظلم الاقتصادي.

إنَّ هذا الفهم للعلاقات بين أرباب العمل والعمَّال منطقيّ في إطار السلوك الأخلاقي الإسلامي الشعبوي طالما أنَّ الرجال المسؤولين عن النظام

الصناعي هم من الأجانب. وبمجرد أن يتغيَّر ذلك، سيتوقف الإقناع القائم علىٰ أساس أخلاقي عن كونه تكتيكًا قابلًا للتطبيق لتحسين وضع العمَّال. وقد كان أحد أساليب الاستمرار في تحسين ظروف العمَّال هو نقل النقابات العمَّالية إلىٰ الدولة مباشرة تحت رعاية قوميَّة تشاركيَّة. (جولدبيرج، ١٩٨٨: ٢٤٠-٢٤١). وهذا بالضبط ما حدث بعد ثورة عام ١٩٥٢م.

الآن يمكن المحاججة أنَّ الناصريَّة (والبعثيَّة، والبورقيبية، وغيرهم) يمكن اعتبارها، من بعض النواحي، النسخة العلمانيَّة التي تقودها الدولة لنفس الوصفة الشعبويَّة/التشاركيَّة التي أطلق عليها الإسلاميون اسم «التكافل»[1]. يجب أن نتذكر أنَّ الأمر استغرق سنوات عديدة لانفصال الضباط الأحرار والإخوان المسلمين عن بعضهم البعض في مصر (انظر الفصل ٦)، وأنَّ عبد الناصر كان علىٰ وفاق مع الإخوان المسلمين في سوريا، ووافق علىٰ نشر كتاب مصطفىٰ السباعي «اشتراكية الإسلام». (راجع إسماعيل صبري عبد الله، ١٩٨٧: ١٥٧-١٥٨).

وقد وسّعت الناصرية والبعثية نطاق التأميم بشكل تجاوز ما أراده الإخوان، وازداد استخدام المصطلحات الماركسية الزائفة لوصف برامجها الاقتصادية والاجتماعية، ولكن بغض النظر عن الدلالات والمصطلحات، فقد قامت الناصرية والبعثية علىٰ خطوط طبقية تعاونيَّة مماثلة، وليس خطوط طبقية صراعية.

---

(١) لقد ناقش هشام جعيط هذه الجزئية نفسها حتىٰ فيما يتعلق بالنموذج العلماني الظاهري الذي تمثّله البورقيبية. ويرىٰ جعيط أنَّه قد يكون من الممكن أن نعتبر البورقيبية الخلاصة الناتجة عن للنزعة الأصولية، لكن بدون العقيدة. كما أنَّه يصّنف الناصريَّة والبعثيَّة ضمن نفس الفئة. وإذا كانت هذه النماذج الوطنية في البلاد الإسلامية قد فشلت، فذلك لأنَّها «عزلت الإسلام عن الحوار السياسي، بل قد حصل في بعض الحالات استنقاص قيمة كل ما يتعلق بالإسلام أو تقويضه». يتشابه التيار الإسلامي في بعض النواحي إلَّا أنَّه يمثِّل، علىٰ وجه العموم، مجموعة متنوعة من «الشعوبية الأخلاقية» (جعيط، ١٩٨٢: ٥٥-٥٧).

عندما فشلت كل من الناصريَّة والبعثيَّة والبورقيبيَّة في الحفاظ علىٰ سيرورة تنمية مستقلة وشاملة والوفاء بوعودهم في توفير حياة كريمة لجميع المواطنين، عادت النظرية الشعبويَّة الإسلامية إلىٰ الظهور بشكل مذهل[1]. وقد عبَّر عن ذلك ببراعة مايكل جلسنان:

- «مازالت ماهية المجتمعات تتحدَّد من خلال العلاقات الاجتماعية والاقتصادية المنحرفة والمفكَّكة، التي يسود فيها الإحساس بالانغلاق والكبت. ولا توجد طبقات تشعر بمثل هذه الاختلالات بشكل حاد مثل سكَّان المناطق الحضرية وعناصر البرجوازية الصغيرة . . . وقد بات الدين متداخلًا بشكل وثيق مع حياة المهاجرين الريفيين حينما كانت الدولة تفصله صراحةً عن السلطة السياسية والاقتصادية . . . هذا ما يمكن أن نسميه نوعًا من المعارضة الشعبويَّة للحكَّام،

(١) علىٰ الرغم من أنَّ المتطرفين الإسلاميين وضعوا أنفسهم في موقف تناقض كامل مع الدولة، إلَّا أنَّ الطفرة الأولىٰ للتيار الإسلامي قد انبثقت، بطريقة ما، من داخل الأيديولوجيا السائدة نفسها. نشرت المطابع شبه الحكومية كتابات سيد قطب وشقيقه محمد قطب ووزعتها خلال فترة حكم جمال عبد الناصر، كما طُبِعت طبعات جديدة من أعمال ابن تيمية خلال تلك الفترة. كما واصل بعض أعضاء الإخوان السابقين (مثل عبد العزيز كامل) التعاون مع النظام الناصري حتىٰ النهاية. ازدادت أهمية هذا المُكوِّن في الأيديولوجيا السائدة بعد هزيمة ١٩٦٧م. لقد أعلن عبد الناصر في أول خطاب علني له بعد الهزيمة إلىٰ الجماهير الغفيرة المتحمّسة أنَّ الدين يجب أن يلعب دورًا أكثر أهمية في شؤون المجتمع. وفي حقبة عبد الناصر كذلك، كانت السلطات الرسمية الحكومية والحزبية هي التي أبرزت حدث ظهور السيدة العذراء مريم علىٰ قُبة الكنيسة القبطية في عام ١٩٦٨. وبطبيعة الحال، دفع السادات الحدث إلىٰ أبعد من ذلك، معلنًا نفسه «الرئيس المؤمن»، ووصف دولته بأنَّها «دولة العلم والإيمان»، وسمح للإسلاميين بتوسيع نطاق العمل الفكري والتنظيمي (انظر الأيوبي، ١٩٨٠ب). من أجل دليل آخر قوي يرىٰ صعود الخطاب الإسلامي كتوسُّع وإعادة بناء لعنصر قائم بالفعل في الأيديولوجيا السائدة في سياق أزمتها الشديدة، انظر شكر الله (١٩٨٩: ٩٠).

وللشركات الكبرىٰ، ولرأس المال الأجنبي، ولسلطة البنوك التي تتبنىٰ بسهولة نموذجًا دينيًا». (جلسنان، ١٩٨٢ب: ٢٥٥-٢٦١)

خلاصة

* من أكثر الأمور المثيرة للفضول حول الصحوة الإسلامية هي أنَّها تجمع بين جماعات ذات وجهات نظر اجتماعية وأهداف سياسية مختلفة: علىٰ سبيل المثال، بين الطلاب الراديكاليين والتجَّار المحافِظين. ومع ذلك، ينبغي التأكيد علىٰ أنَّ النقطة التي يلتقي عندها الجميع هي نقطة ثقافية (شعور بالاغتراب، والبحث عن الأصالة، والمطالبة بتطبيق الأخلاق العامة)، وربما فلسفية كذلك (الإيمان بأنَّ الله هو الذي يدبِّر شؤون البشر، وليس البشر أنفسهم). لكن في العمل الاجتماعي السياسي، لا تستطيع الجماعات المختلفة أن تسير حذو النعل بالنعل -كما أثبتت الحالة الإيرانية- إلَّا في الحالات الانتقالية؛ لأنَّ الوظيفة الاجتماعية للإسلامويَّة مختلفة في كل مجموعة.

من الممكن بالطبع أن تؤدي سيرورة التحديث السريعة التي تشمل صناعات واسعة النطاق، وتعليمًا علىٰ النمط الأوروبي وهجرةً شاملةً من الريف إلىٰ الحضر، إلىٰ إحداث بعض التأثيرات المدمِّرة بشكل خطير التي تفكِّك حياة الجماعات التقليدية مثل الحرفيين والعمَّال، والبازاريين، ناهيك عن رجال الدين (انظر مونسون، ١٩٨٨: ١٠٧-١١٦).

وبالتالي قد تجد هذه الجماعات في رباط الدين ليس فقط الشعور بالمواساة النفسية ولكن أيضًا بؤرة جديدة للهوية وشبكة بديلة من العلاقات. وإذا كانت سيرورة «التنمية» ذات نوع مُحَاكاتيٍّ أو تابع؛ فإنَّ الاضطرابات

الاجتماعية والثقافية التي من المحتمل أن تسبِّبها ستجعل الجماعات المختلفة عُرضة لمشاعر الغضب من الهيمنة الأجنبية، والدعوة إلىٰ الأصالة الدينية/ الثقافية. قد يخلق مثل هذا المناخ وضعية ربما ينشأ فيها تعاطف محتمل مع أية دعوة إسلامية.

وهذه هي البيئة الواسعة النطاق التي قد تظهر فيها صحوة إسلامية. فهناك مجموعة واسعة من الجماعات تنجذب إلىٰ أطروحات الإسلاميين لأنَّه يجري التعبير عنها بلغة دينية وأخلاقية مألوفة تضفي شعورًا معينًا بالألفة والطمأنينة، ولأنَّها قد تتشارك أيضًا مع الجهاديين في درجة معيَّنة من العداء تجاه النظام الاجتماعي القائم، والدولة التي تحافظ علىٰ هذا النظام. وبالتالي؛ فإنَّ اللغة الإسلامية تمثِّل نظامًا بديلًا شاملًا من المعنىٰ والقوة، من نظام الهيمنة الذي يمثِّله النظام الاجتماعي السياسي القائم، ويؤدي بالضرورة إلىٰ تهميش و/ أو إقصاء أفراد وجماعات اجتماعية معيَّنة.

وبدرجة ما، تصبح تفاصيل الأطروحة الإسلامية أقل أهمية من حقيقة أنَّها أطروحة مختلفة تمامًا عن تلك التي تدعو إليها الدولة. ويبدو أنَّ الاختلاف يؤدي وظيفة معيَّنة في مواجهة نظام يُعدُّ شريرًا وفاسدًا علىٰ أقصىٰ تقدير، وفاشلًا أو حتىٰ يمكن اعتباره وعدًا لم يتحقق علىٰ أقل تقدير.

غيرَ أنَّه علىٰ النقيض من هذا التعاطف العام؛ فإنَّ الظروف التي تدفع بعض الأشخاص إلىٰ أن يصبحوا إسلاميين سياسيين فاعلين يتم تحديدها من الناحية الاجتماعية. إنَّها علىٰ وجه التحديد تلك الظروف التي تثيرها توقعات كبيرة، ولكنها توقعات محبطة في الوقت نفسه. وقد وظَّفت نيكي كيدي وهنري مونسون نظرية الثورة عند جيمس ديفيز لشرح الأحداث الإيرانية في ١٩٧٨-١٩٧٩م. ثمة محاججة بأنَّ الثورات قد تحدث عندما يعقب فترة من النمو الاقتصادي السريع تدهورٌ في الوضع الاقتصادي الذي يحبط التوقعات التي عزَّزتها الطفرة السابقة. كان هذا بالفعل هو الحال في إيران مع الطفرة

النفطية وتداعياتها. ومع ذلك، هناك بعض العوامل الإيرانية الخاصة التي حوَّلت المظالم المنتشرة لمختلف الجماعات الاجتماعية إلىٰ ثورة إسلامية في إيران - وفي إيران فقط (كيدي، ١٩٨٨ب: ٣٠٦-٣١١؛ مونسون، ١٩٨٨: ١١٦-١٣٦). وتشمل هذه العوامل، من بين أمور أخرىٰ، الدور الأيديولوجي والتنظيمي الذي قام به رجال الدين الشيعة، الذين شاركوا بشكل كبير في القاعدة الشعبية (الريفية والحضرية) أكثر من أيٍ من نظرائهم في العالم العربي، وبالطبع الدور الذي قام به الخميني بصفته قائدًا كاريزميًا لديه سمات خاصة يستطيع مقاومة الشاه.

لم تحدث ثورة «إسلامية» كهذه في أي بلد عربي، وليس من المحتمل أن تحدث في المستقبل القريب (مع وجود علامة استفهام إلىٰ حد ما علىٰ حالة مصر). ومع ذلك؛ فإنَّ نموذج التوقعات المحبطة الذي يفسِّر الثورة الإيرانية هو الذي يفسِّر، وإن كان علىٰ نطاق أصغر، ظاهرة التجنيد في التنظيمات الجهادية للإسلام السياسي. وعلىٰ الرغم من أنَّ معظم الدول العربية التي شهدت صحوة إسلامية حقيقية لم تحظ بطفرة نفطية، فإنَّها شهدت بشكل عام تطورات مهمَّة في مجالات التعليم والتحضُّر والتصنيع. وقد لازمت هذه التطورات -وهذا مهم جدًا- آمال وتطلعات كبيرة بين قطاعات عديدة من السكان، لا سيما من الطبقات الوسطىٰ. ولكن بحلول فترة السبعينيات، أصبح من الواضح أنَّ دول «التحديث» لا تستطيع الوفاء بوعودها. هذه الدول المهزومة عسكريًا والمستنزفة ماليًا صارت فقيرة جدًا وعاجزة عن توفير الوظائف والمنازل للشباب، وخائفة جدًا وتفتقر إلىٰ الثقة للسماح لهم بالمشاركة السياسية[1]. لقد كان هؤلاء الشباب بالتحديد بتوقعاتهم الكبيرة،

(١) استخدم كلٌ من فيليب خوري (١٩٨٣) ونادية رمسيس فرح (١٩٨٦) مفهوم «استنزاف الدولة» في شرحهما للصحوة الدينية. هذا المفهوم مستوحىٰ من تحليلات الاقتصاد السياسي لمدرسة أمريكا اللاتينية (مثل، غيرمو أودونيل). ومع ذلك، ينبغي التأكيد علىٰ أنَّه بالرغم من أنَّ الدولة في مرحلة ما بعد الشعبويَّة قد تكون متأزمة ومستنزَفة من الناحية الاقتصادية والمالية، فإنَّها في كثير من =

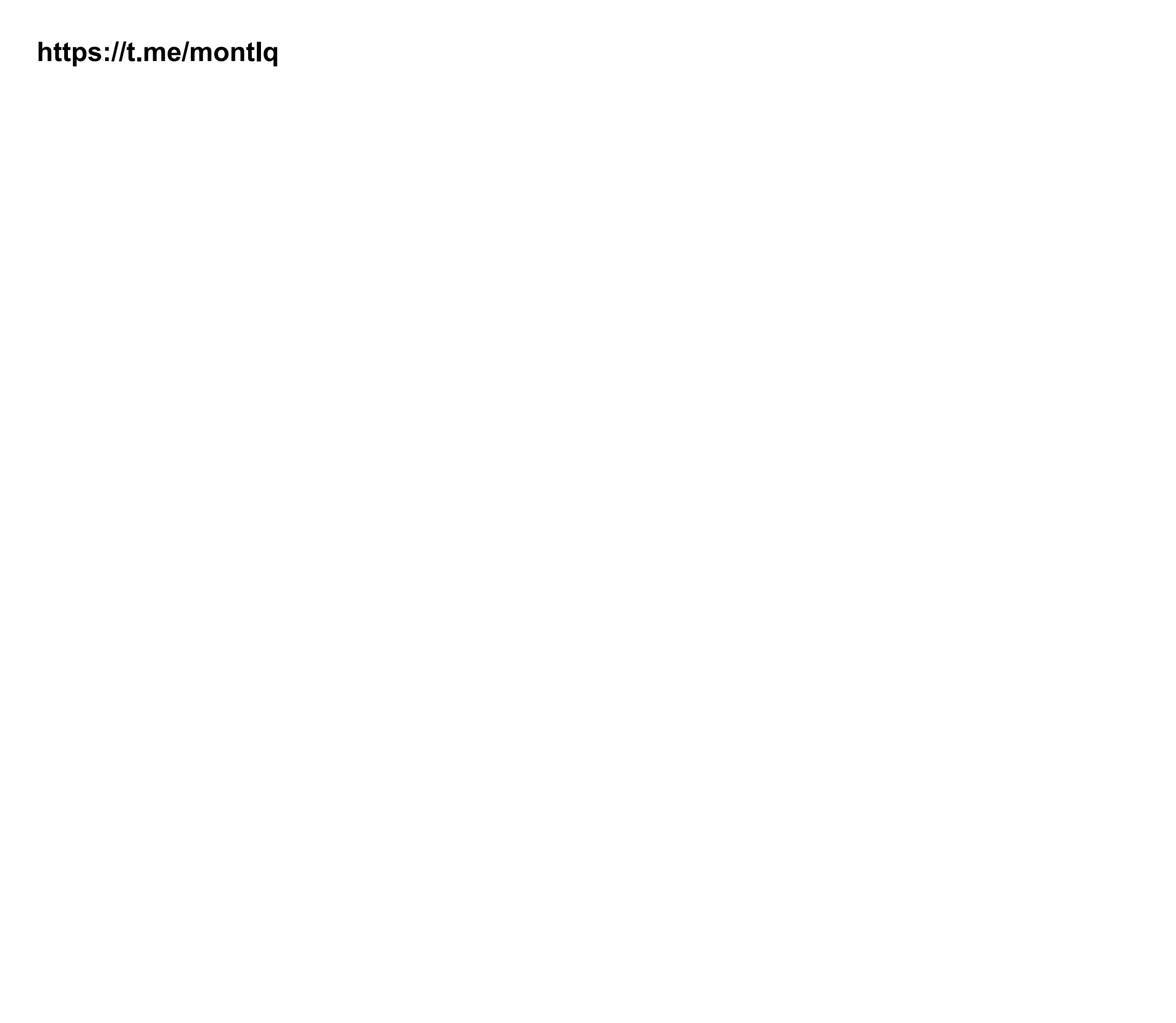
التي ذهبت أدراج الرياح بعد ذلك، هم الذين شكَّلوا الركيزة الأساسية للحركات الإسلامية الجهادية في البلدان العربية (راجع خوري، ١٩٨٨ : ٢١٣-٢٣٤).

بغض النظر عن خصوصيات كل بلد، هناك ظروف اجتماعية اقتصادية مشابهة تعمل بموجبها جميع الحركات الإسلامية الراديكالية. إنَّ جميع تلك الحركات، بطريقة ما، عبارة عن تمظهرات وردة فعل لأزمة تنموية في الجزء المسلم من العالم الثالث. لقد ظهرت في بيئة من التوقعات الكبيرة، والإنجازات الضعيفة والآمال المحبطة. إنَّها حركات مكَّونة من شباب سعىٰ إلىٰ الارتقاء الاجتماعي، وحظي بتعليم رسمي، ثمَّ هاجر إلىٰ المدينة، شباب تحرروا من القيود، وغالبًا ما كان يجري حشدهم، لكنَّ الدولة الوطنية لم تحتويهم ولم تكافئهم، بسبب تصنيع غير مكتمل وتحديث لم يتحقَّق. ولذلك، يفسِّر شعورهم بالحرمان النسبي (راجع. رونسيمان، ١٩٨٩ : ٣٦) الكثير عن قلقهم العام وعن تبني الدين كآلية لتغيير الغايات.

علىٰ هذا النحو، لم تظهر هذه الحركات في الحقيقة كتعبير عن الغضب الأخلاقي ضد التحديث الذي كان يسير بشكل سريع للغاية، بل كرد فعل لسيرورة تنموية لم تكن سريعة بدرجة كافية. إنَّ الجهاديين الإسلاميين ليسوا متمردين لأنَّهم يعارضون التنمية (أو حتىٰ التحديث بدرجة ما)، بل لأنَّهم كانوا يرغبون في ذلك بقوة ولم يتمكَّنوا من تحقيقه. هذه حالة نماذجية لمقولة «مَا كلُّ ما يَتَمَنّىٰ المَرْءُ يُدْرِكُهُ»؛ فهم يكرهون الحداثة لأنَّهم لا يستطيعون إدراكها! الإسلاميون ليسوا غاضبين لأنَّ الطائرة قد حلت محل الإبل؛ إنَّهم غاضبون لأنَّهم لم يتمكَّنوا من الوصول إلىٰ الطائرة. ليس لدي أي شك في أنَّه لو نجحت الناصريَّة (والمشاريع التنموية المماثلة الأخرىٰ) في فترة الستينيات، لما كنا نشهد نفس الإحياء السياسي للإسلام الذي نراه اليوم.

= الأحيان لا تزال دولة سلطوية (إن لم تكن أكثر) فيما يتعلق بوظائفها السياسية والأمنية. أناقش هذه القضايا بمزيد من التفصيل في كتابي القادم حول الدولة العربية.

(٨)
البنوك والشركات ومؤسسات الخدمات الإسلامية أو صعود برجوازية تجارية محلية



* في أواخر السبعينيات وبداية الثمانينيات، يمكن ملاحظة أنَّ ما يسمىٰ بالمصرفية الإسلامية قد انطلقت في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي (راجع ويلسون، ١٩٨٣: ٨٠-٩٨). وعلىٰ الرغم من التبسيط الشديد في المحاججة بأنَّ «الطفرة في صادرات النفط قد تسبَّبت، أكثر من أي شيء آخر، في الصحوة الإسلامية الأخيرة» (بايبس، ١٩٨٢: ٤٥)، فليس هناك شك في أنَّ الثقة بالنفس علىٰ المستوىٰ المالي والسياسي الناجمة عن الطفرة النفطية قد مكَّنت الشعوب في دول الخليج بشكل خاص وفي العالم الإسلامي بشكل عام من البدء بالتفكير في محاولة القيام بالأشياء علىٰ طريقتهم الخاصة، والبحث عن مكان مميَّز للدول الإسلامية ضمن النظام الاقتصادي الدولي الجديد الناشئ. (راجع منظمة المؤتمر الإسلامي: ١٩٨٢). والواقع أنَّه في ظلٍّ قيادة المملكة العربية السعودية، استثمرت الأنظمة العربية المحافِظة، خلال الربع الثالث من هذا القرن، الكثير في تطوير سياسة «إسلامية» استخدمتها كوسيلة للحصول علىٰ النفوذ والسلطة في العالم الثالث من خلال مؤسسات مثل منظمة المؤتمر الإسلامي والهيئات التابعة لها.

أصبحت فعالية هذه السياسة أسهل من خلال حالة الركود النسبي التي اجتاحت حركة عدم الانحياز في العالم الثالث في نفس الوقت تقريبًا (راجع عبد الملك عودة، ١٩٨٨: الفصل السادس، القسم ٦). كانت هذه السياسة قادرة أيضًا علىٰ اكتساب بُعد «مالي» مهم بعد الطفرة النفطية في أعوام ١٩٧٣-١٩٧٤. وكما هو معروف، فقد حققت الدول العربية بمنظمة الدول المصدرة للبترول (أوبك) في عام ١٩٨٠م فائضًا إجماليًا قدره ١٢٠ مليار دولار، كما تم توفير احتياطيات كبيرة للسكان الأصليين في هذه الدول ولملايين الموظفين المغتربين العاملين فيها. وكان من الواضح أنَّ هناك حاجة إلىٰ منافذ جديدة لاستثمار هذه الأموال.

البنوك الإسلامية

في الشؤون الاقتصادية، كان جزء من هذا الفكر الجديد مرتبطًا بتحريم الربا. علىٰ الرغم من أنَّ بعض الحداثيين المسلمين أكَّدوا أنَّ هذا المصطلح العربي لا ينطبق إلَّا علىٰ أسعار الفائدة الربوية علىٰ القروض الاستهلاكية وليس علىٰ المدفوعات الناتجة عن الاستثمار المنتِج؛ فإنَّ التفسير الفقهي الأكثر قبولًا هو أنَّ أية فائدة، بغض النظر عن مستوىٰ سعر الفائدة والغرض من القرض، مُحرَّمة لأنَّها عائدات إيجابية ومحدَّدة سلفًا علىٰ رأس المال (راجع عويس، ١٩٨٦: ٤١-٧٤؛ راجع أيضًا النقاش في مجلة الاقتصاد الإسلامي، يوليو ١٩٨٩: ٢-١٨). إنَّ توافر الأموال الفائضة، بالنسبة للدول الإسلامية والأفراد علىٰ حد سواء، في أعقاب الطفرة النفطية عام ١٩٧٤م، بالاقتران مع الجو العام للصحوة الإسلامية في السبعينيات والثمانينيات، كل هذا منح شريحة المتديِّنين فرصة تجريب ما يسمىٰ الاستثمار اللاربوي (عويس، ١٩٨٦: ١٣٧-١٦٧).

وقد جذب مثل هذا الاتجاه عددًا من الأشخاص ذوي النزعة الوطنية، باعتباره وسيلة للحدِّ من الاعتماد المالي المتنامي لاقتصاديات الخليج تجاه العالم الرأسمالي الغربي. ومع ذلك، يجدر بنا ملاحظة أنَّ أعلىٰ تقدير للأموال المودَعة في البنوك الإسلامية تراوحت ما بين ١٠ إلىٰ ١٣ مليار دولار في عام ١٩٨٤م. في تلك الفترة، ظلَّ الجزء الأكبر من الأموال الفائضة للدول العربية موضوعًا في المؤسسات المالية الغربية التي تدفع الفوائد، والتي بدورها

وسَّعت نطاق القروض التي لها فوائد لتشمل دول العالم الثالث، في ظلِّ معاناة الدول العربية وحدها من مديونية خارجية بقيمة ١٣٦ مليار دولار في عام ١٩٨٤ م (طه، ١٩٨٨: ١٧٧-١٧٩).

لكن إلىٰ أي مدىٰ تُعدُّ البنوك الإسلامية واسعة الانتشار «إسلامية» حقًا؟ من وجهة نظرنا أنَّه علىٰ الرغم من وجود عنصر معيَّن من الرمزية الإسلامية؛ فإنَّ انتشار البنوك الإسلامية قد شكَّل في البداية جزءًا من ظاهرة «السلام السعودي» أو «الوصاية السعودية» (Pax Saudiana) السائدة في منطقة الشرق الأوسط. ومع ذلك، أصبح الانتشار بشكل متزايد أكثر تمثيلًا لظهور بورجوازية تجارية محلية في العالم العربي. في الصفحات التالية، سوف نشرع في توضيح هذه الحُجة.

لم تكن أصول الصيغة المصرفية الإسلامية «إسلاميَّة» علىٰ الإطلاق. جميع السرديات تعزو الفكرة الأصلية إلىٰ التنمية المحلية للبنوك التعاونية/ بنوك الادخار التي تأسَّست في الريف المصري (مع ما يعادلها في الهند وباكستان) في فترة الستينيات. كانت معاملات الادخار المتبادلة (الجمعيات) تقليدًا معروفًا بالفعل في مصر بين العائلات والجيران والأصدقاء. بدأت التجربة المصرفية الجديدة في عام ١٩٦٣م، خلال الحقبة الناصريَّة، عندما أُنشِئت بنوك ادخار محلية في مدينتي زفتا وميت غمر بمنطقة دلتا النيل الريفية. وقد أطلق هذا المشروع الدكتور أحمد النجار، وهو أكاديمي ذو خبرة عملية كبيرة في بنوك الادخار المحلية في ألمانيا الغربية، والذي أصبح فيما بعد رئيس الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، وعضو مجلس إدارة بنك فيصل الإسلامي في مصر (الأشقر، ١٩٨٧: ١٥٥). ولذلك، لم يستمد روَّاد التجربة الأولىٰ الإلهام من الاقتصاد الإسلامي، بل من نظرية البنوك الألمانية الادخارية التعاونية والمتبادلة (نيانهوس، ١٩٨٦: ٥). ومنذ ذلك الحين، تمت الإشادة بالدكتور أحمد النجار واعتباره «رائد فكرة التجربة المصرفية الإسلامية» (كلوار، ١٩٨٢: ٤٤).

كان بنك ميت غمر مركز ادخار محلي دون فوائد، يساعد صغار المزارعين وأصحاب المشروعات علىٰ إدارة المشروعات الصغيرة، ويوفر لهم إمكانية الوصول الفوري ويحفظهم من أي استغلال مالي غير مناسب. وكان يتعيَّن علىٰ المقترض أن يمتلك حساب إيداع مع مدخرات منتظمة لمدة ستة أشهر علىٰ الأقل قبل أن يتم النظر في منحه أية تسهيلات ائتمانية. كانت هذه الصيغة مقبولة أيديولوجيًا للقيادة السياسية، وكان يُنظر إلىٰ البنك كمؤسسة تابعة للقطاع العام تحظىٰ «بدرجة من الاستقلالية العملية ولكنها في النهاية خاضعة للمساءلة أمام الدولة» (الأشقر، ١٩٨٧ : ١٥٥-١٥٩). وقد أنشأ البنك صندوقًا خاصًا لتحصيل أموال الزكاة المحلية المدفوعة طواعية من قِبل الأفراد، لاستخدامها بغرض دعم الخدمات الاجتماعية. وفي غضون خمس سنوات من إنشائه، ازدهر البنك وتمَّ افتتاح العديد من الفروع الإقليمية. غيرَ أنَّ المناخ المالي والسياسي الغامض الذي أعقب هزيمة عام ١٩٦٧م أخضع البنك لتأثيرات تنافسية، وفي النهاية وُضِعَ تحت سيطرة الدولة المباشرة، بحيث يتم إدماجه في النظام المصرفي الرئيس.

كان بنك ناصر الاجتماعي، الذي تأسَّس في عهد السادات عام ١٩٧١م (قبل تغيير التوجُّه «الاشتراكي» للنظام)، بمثابة إحياء لبنك ميت غمر، مع استمرار الدكتور أحمد النجار في لعب دور القوة المحركة وراء هذا المسعىٰ الجديد. هذه المرة، تلقىٰ بنك ناصر الاجتماعي الجديد (كهيئة عامة تابعة لوزارة الخزانة) دعمًا ماليًا من الدولة، الأمر الذي ساعده علىٰ أداء وظائف مماثلة للبنك السابق، ولكنها أوسع وأشمل هذه المرة. ومرة أخرىٰ، كان البنك عبارة عن هيئة مالية بدون فوائد، غيرَ أنَّه استفاد من التبرعات الحكومية وأموال المعاشات والتأمين، ومن الإعفاء من جميع الضرائب والرسوم، ومن عدد من الاستثمارات في المشروعات العامة والخاصة، بالإضافة إلىٰ أموال الزكاة من الأفراد. كما تمَّ قبول الودائع، وعلىٰ الأخص الودائع الادخارية

(لأغراض الاستثمار) والائتمانات طويلة الأجل لأصحاب المشروعات الصغيرة. وتمَّ التعبير عن سبب إنشاء البنك بمصطلحات اشتراكية زائفة:

- «إنَّ مجتمع الكفاية والعدل، الذي ينشد البنك الإسهام في تحقيقه، يؤمن بأنَّ العمل هو الدعامة الأساسية لهذا المجتمع ... ومن المسلَّم به أنَّ لرأس المال وظيفة اجتماعية بالدرجة الأولىٰ، وأنَّه في مجتمع الكفاية والعدل بخلاف المجتمعات الرأسمالية ينبغي أن يكون مُسخَّرًا لخدمة أفراد هذا المجتمع دون شبهة غبن أو استغلال؛ ولذا فقد رؤي إحلال مبدأ المشاركة محل سعر الفائدة الثابت. ومما هو جدير بالإشارة أنَّ مجتمع الكفاية والعدل مطالب بأن يضع رأس المال في خدمة كل مواطن راغب في العمل وبوجه خاص عندما يكون ذلك المواطن عاجزًا عن أن يدفع ما يقابل الحصول علىٰ هذه الوسيلة». (انظر عطية، ١٩٨٧ : ٣٣-٣٤)

كان هذا هو النموذج التنظيمي لجميع البنوك الإسلامية التي ظهرت في العالم العربي بعد الطفرة النفطية. وقد شجَّعت مصر فكرة المصرفية الإسلامية علىٰ المستوىٰ الدولي كجزء من مساعيها في فترة السبعينيات لجذب استثمارات الدولارات النفطية. وفي عام ١٩٧٣م، قرَّرت منظمة المؤتمر الإسلامي، وفق دراسة مصرية، إنشاء بنك دولي للتنمية، وفي عام ١٩٧٥م أنشأت المنظمة «البنك الإسلامي للتنمية».

أول بنك تجاري خاص ذو طابع إسلامي كان بنك دبي الإسلامي، الذي تأسَّس في عام ١٩٧٥م علىٰ يدِ الشيخ سعيد لوتاه. وتبع ذلك، علىٰ نطاق أوسع، مبادرة من الأمير محمد الفيصل من المملكة العربية السعودية في عام

١٩٧٧م لإنشاء بنوك فيصل الإسلامية، بمساهمات مهمَّة من كبار رجال الأعمال السعوديين مثل الأمير سعود بن عبد العزيز، والشيخ صالح كامل، والشيخ فهد الشبكشي، والشيخ حسين الحارثي، والشيخ أحمد جمجوم، وغيرهم. وهكذا ظهر بنك فيصل الإسلامي المصري، وبنك فيصل الإسلامي السوداني، وأعقبهما البنك الإسلامي الأردني، وبيت التمويل الكويتي، وبنك البحرين الإسلامي. كما أطلق صالح كامل مجموعة البركة المصرفية في عام ١٩٨٢م، التي سرعان ما شملت نطاقًا جغرافيًا واسعًا داخل وخارج العالم الإسلامي (بما في ذلك شركة البركة المحدودة في لندن). وشرع الأمير محمد الفيصل آل سعود في تأسيس دار المال الإسلامي التي تأسَّست في جنيف سنة ١٩٨١م، والتي نشرت فروعها في العديد من البلدان.

وتبع ذلك مؤسسات مالية إسلامية أخرىٰ في بلدان عربية وإسلامية مختلفة (مثل ماليزيا، وتركيا، والإمارات العربية المتحدة، وتونس، والسنغال، وبنغلادش، وموريتانيا)، حتىٰ أنَّ بعض هذه المؤسسات أُنشِئت في بلدان غير إسلامية (مثل المصرف الإسلامي الدولي في الدنمارك وبنك البركة الدولي في المملكة المتحدة). بالإضافة إلىٰ ذلك، أُنشِئت بنوك أخرىٰ أدارتها بشكل مشترك بعض حكومات الدول الإسلامية، مثل البنك الإسلامي للتنمية في المملكة العربية السعودية، الذي أُنشِيء، كما أشرت آنفًا، من قِبل منظمة المؤتمر الإسلامي، والمصرف الإسلامي الدولي للاستثمار والتنمية في مصر. كما بدأت بعض البنوك العادية في الاستفادة من هذا المدّ المتصاعد عن طريق فتح أقسام «إسلامية» خاصة.

وفي ثمانينيات القرن المنصرم، ألزمت حكومتان «إسلاميتان» جميع مصارفهما باتباع معاملات مالية خالية من الفوائد: في باكستان من خلال سلسلة من القوانين بلغت ذروتها في عام ١٩٨٥م، وفي إيران من خلال صدور القانون المصرفي الإسلامي في عام ١٩٨٣م وتنفيذه في عام ١٩٨٤م. وقد

انضمت العديد من البنوك الإسلامية إلىٰ الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، الذي تأسَّس في عام ١٩٧٧م.

يمثِّل السودان حالة متوازنة، حيث تمَّت أسلمة النظام المصرفي بأكمله هناك لفترة من الوقت في ظل حكم النميري، عندما صدرت تعليمات لجميع البنوك في ديسمبر عام ١٩٨٤م باتباع ممارسات مصرفية إسلامية وعدم فرض الفائدة. وقد اعتمدت سبعة بنوك في السودان تحديدًا علىٰ مبدأ العمل المصرفي الإسلامي: بنك فيصل الإسلامي السوداني، الذي تأسَّس في عام ١٩٧٨، كان البنك الأول وتلاه بنك التنمية التعاوني الإسلامي، وبنك التضامن الإسلامي السوداني، وبنك البركة الإسلامي وبنك غرب السودان، وبنك شمال السودان (وحدة الاستخبارات الاقتصادية (EIU)، ١٩٨٧-١٩٨٨: ٣٧). وحتىٰ فبراير عام ١٩٨٤م، كانت البنوك الإسلامية معفاة من الضرائب التجارية وضرائب التنمية، وقد أسهم ذلك في نجاحها في تقديم عوائد أعلىٰ من البنوك التقليدية. كما أنشأت بعض هذه البنوك شركات «إسلامية» خاصة بها (مثل الشركة الإسلامية للتجارة والخدمات، وشركة التامين الإسلامية المحدودة، وغيرهم)[١].

تمتلك البنوك الإسلامية، كما رأينا، أموالًا طائلة (حوالي ١٢ مليار دولار في عام ١٩٨٤م)، غيرَ أنَّ حصتها في مجموع الصناعة المصرفية في المنطقة ليست لافتة للنظر بشكل خاص. فهناك بنكان فقط من أكبر البنوك الإسلامية في القائمة السنوية التي تنشرها مجلة «ذا بانكر» (The Banker) من بين أكبر ١٠٠ بنك في العالم العربي. دخل بيت التمويل الكويتي في تلك القائمة وجاء في المرتبة ٩٤ في عام ١٩٧٩م وصعد إلىٰ المرتبة ٣٢ في عام ١٩٨٤م باعتباره البنك السادس من أصل سبعة بنوك كويتية في تلك القائمة،

---

(١) يشتهر بنك فيصل الإسلامي السوداني بأنه «بنك الأصوليين»، مع وجود عدد من الإخوان المسلمين في مجلس إدارته، ومع تسيير الكثير من أعماله من خلال أنصار الجبهة الإسلامية الوطنية.

وجاء بنك فيصل الإسلامي المصري في المرتبة ٧٧ في عام ١٩٨١م وصعد إلىٰ المرتبة ٥١ باعتباره البنك السابع من أصل ١٣ بنكًا مصريًا في عام ١٩٨٤م (نيانهوس، ١٩٨٦: ٦). لقد حقَّقت معظم البنوك الإسلامية معدلات نمو مذهلة في سنواتها الأولىٰ، من حيث رأس المال والودائع ومجموع الأصول. ويرجع ذلك جزئيًا إلىٰ الإعفاء المقدَّم لهم من النظم المصرفية والمالية والضريبية التقليدية في العديد من البلدان، ونجاحهم في حشد الأموال في المقام الأول. وكانت قادرة علىٰ تقديم أسعار تنافسية لكل من المساهمين والمودعين في معظم الأوقات. ومع ذلك، عانت تلك البنوك من سيولة مفرطة حيث أصبح من الصعب عليها إيجاد استثمارات مربحة ومشروعة لأموالها. علاوة علىٰ ذلك؛ فإنَّ ربحية البنوك ليست كبيرة علىٰ ما يبدو، وذلك بسبب ممارستها المتمثلة في الجمع بين الأرباح في ميزانياتها العمومية، سواء أرباح الأسهم للمساهمين أو أرباح (فوائد) الأسهم المستحقة للمودعين (المرجع السابق: ٨).

في بعض الحالات، أدَّىٰ وضع البنوك الإسلامية تحت الرقابة التي تفرضها البنوك المركزية الوطنية علىٰ جميع المؤسسات الائتمانية إلىٰ تقييد ربحيتها. فعلىٰ سبيل المثال، أدَّت محاولة بنك السودان لإخضاع البنوك الإسلامية في السودان إلىٰ اللوائح والضوابط المصرفية التقليدية إلىٰ عرقلة تنمية تلك البنوك (أحمد، ١٩٨٨: ٢٢٧-٢٢٨). أمَّا بنك فيصل الإسلامي المصري فقد حظي بالإعفاء من جميع القوانين المصرفية والمالية التقليدية، ومن جميع الضرائب خلال الخمسة عشر سنة الأولىٰ التي انتهت في عام ١٩٨١م. بيدَ أنَّ البنك لجأ إلىٰ عدد من الممارسات الخاطئة للحفاظ علىٰ أرباحه مرتفعة، بما في ذلك المضاربة بالعملات الأجنبية، وهو أمر لم تسمح به السلطات المصرية (مجلة الأهرام الاقتصادي، ٩ مارس ١٩٨٧م). ومن أجل التهرب من اللوائح والقوانين التي وضعتها البنوك المركزية، لجأت البنوك الإسلامية، في

بعض الحالات، إلىٰ تسجيل نفسها في الخارج، كما هو الحال مع النظام المصرفي الإسلامي المُدرج والمُسجَّل في البداية في لوكسمبورغ (وأصبح الآن يُعرف باسم الشركة العالمية القابضة لدار التمويل الإسلامي التي تمتلك حقوق ملكية المصرف الإسلامي الدولي في الدنمارك، وهو المصرف الإسلامي المرخَّص بالكامل في أوروبا)، ودار المال الإسلامي المُدرجة والمسجَّلة في جزر البهاما (وتُدار من سويسرا).

يمكن وصف ممارسات هذه البنوك بأنها «إسلامية» فقط بمعنىٰ شامل وعام. وكما اعترف أحد العاملين بهذه البنوك؛ فإنَّ بعض البنوك الإسلامية تعهد إلىٰ بنوك تقليدية بالاستثمار نيابة عنها في الأسواق الدولية. ويقوم البنك غير الإسلامي بمعاملات البنك الإسلامي (التي يجب إجراؤها وفقًا للشريعة الإسلامية) من خلال الأنظمة والأجهزة والموظفين أنفسهم الذين يقومون بالأنشطة العامة للبنك الوكيل، وهي لا تنفك عن الربا وما في حكمه من المعاملات الأخرىٰ المحرَّمة (عطية، ١٩٨٧ : ٧١).

كما وجدت البنوك الإسلامية أنَّه من غير الممكن تطبيق المفاهيم الفقهية التقليدية الخاصة بالمضاربة والمشاركة في العمليات المصرفية[١]. لذلك،

(١) وفقًا لطريقة المضاربة، يقوم بنك إسلامي بإقراض أموال للعميل لاستثمارها في نشاط معيَّن، في مقابل حصول البنك علىٰ نسبة مئوية محدَّدة من أرباح ذلك النشاط لفترة محدَّدة (بالإضافة إلىٰ تسديد الدفعات الدورية لأصل القرض). ثم يتم توزيع حصة البنك من الربح (أو الخسارة) بين المودعين في البنك. أمَّا طريقة المشاركة، فهي أن يدخل البنك الإسلامي في شراكة مع عميل يتقاسم فيها كلاهما رأس المال المملوك. تكون الإدارة إمَّا مشتركة أو موكلة إلىٰ البنك أو إلىٰ العميل مقابل رسوم معيَّنة. وبعد ذلك، يتقاسم الطرفان الأرباح أو الخسائر التي يتكبدها المشروع وفقًا للأسهم التي يملكها كل طرف. في طريقة المرابحة، يقوم البنك الإسلامي بشراء سلع معيَّنة يحتاجها عميل ما، ثم يبيع هذه السلع إلىٰ العميل بسعر متفق عليه. تُستخدم هذه الطريقة لتمويل شراء الآلات والسيارات أو استيراد السلع لأغراض المتاجرة. ثم يقوم العميل بسداد سعر السلع إلىٰ البنك علىٰ أقساط. يثير هامش الربح المحدَّد مسبقًا للبنك بعض الشكوك حول الطبيعة «الإسلامية» المحضة لهذه المعاملة، ولكن عادة ما يتم تقديمه كعائد مقابل خدمة حقيقية يقوم بها =

حاولت تحسين الصيغ المختلفة لتقاسم الربح والخسارة، ولكن هذا لم يكن سهلًا علىٰ الدوام، لا سيما في البلدان التي لم يكن فيها النظام الاقتصادي «مؤسلمًا» بالكامل، وهي الحالة السائدة في معظم البلدان. وبطبيعة الحال اضطرت البنوك الإسلامية إلىٰ اللجوء إلىٰ الاجتهاد من أجل استحداث أنماط من المعاملات المربحة والشرعية في ظاهرها. وبصرف النظر عن البنوك «الإسلامية» التي ترعاها الحكومة، كان الاتجاه الغالب في البنوك الإسلامية هو البنوك التجارية التي تأخذ شكل الشركات المساهمة. لم يتم توسيع نطاق النزوع الأول نحو فكرة البنوك التعاونية، وانعدمت بنوك التنمية المحلية أو البنوك الاستثمارية المتخصصة. ومع ذلك، فقد أسهمت البنوك الإسلامية التجارية -علىٰ تفاوت بينها في ذلك- في التمويل الطويل والمتوسط الأجل (نسبة المساهمة في رؤوس أموال الشركات والعقار بلغت ٥% من الإجمالي في حالة بنك فيصل الإسلامي المصري و٢,٥% في حالة بيت التمويل الكويتي في عام ١٩٨٣م). (المرجع السابق: ١٦٦ - ١٧٩).

وعلىٰ الرغم من أنَّ منظِّري البنوك الإسلامية قد انتقدوا البنوك التقليدية لقطعها الصلة بين المال وصاحب المال (المودِع) الذي، كما تزعم، يجب أن يشارك بشكل مباشر في إنفاق هذا المال، خاصة في الأنشطة الاجتماعية، غير أنَّ واقع معظم البنوك الإسلامية سار في اتجاه آخر (المرجع السابق: ١٨٠). ولنضرب بغض الأمثلة: في عام ١٩٨٣م، وضع و/أو استثمر بيت التمويل الكويتي ١٨ بالمائة من أصوله في البنوك الأجنبية، بينما استثمر بنك فيصل الإسلامي السوداني ١٩ بالمائة من أصوله، واستثمر بنك فيصل الإسلامي المصري ٣٤ بالمائة من أصوله (المرجع السابق: ١٨١-١٨٣). وحتىٰ الودائع من قِبل أي بنك إسلامي في البنك المركزي بالدولة التي يوجد فيها (وهو مطلب حكومي في العديد من البلدان) صارت مهمة معقَّدة للغاية. فبعض

= البنك، تتضمن عنصرًا معينًا من المخاطر. لمزيد من التفاصيل راجع عويس، ١٩٨٦ وعطية ١٩٨٧.

البنوك الإسلامية تقبل مدفوعات الفوائد من بنوكها المركزية، علىٰ الرغم من أنَّها تنكر أنَّ هذه المدفوعات ربويَّة بحجة أنَّ معدلات الفوائد عادة ما تكون ثابتة (أي أنَّها لا تتحدَّد من خلال تقلبات السوق).

وبالإضافة إلىٰ ذلك، توسَّعت البنوك الإسلامية في استعمال صيغة المرابحة علىٰ حساب أدوات المضاربة والمشاركة الشرعية، حتىٰ وإن كانت محفوفة بالمخاطر. وهذا يمثِّل خروجًا عن النموذج الإسلامي الأصلي؛ إذ إنَّ المرابحة هي شكل غير مباشر من مشاركة المال في نتيجة النشاط، يتمثَّل فيها عائد التمويل في صورة هامش مرابحة محدَّد مسبقًا ولا يرتبط بنتيجة نشاط العميل الذي اشترىٰ البضاعة بالمرابحة. علاوة علىٰ ذلك، فإن المجال الرئيس لبيع المرابحة هو في القطاع التجاري وهو محدود للغاية في الصناعة والزراعة. في الواقع، يكمن المجال الرئيس للتمويل بالمرابحة في التجارة الخارجية أكثر منه في التجارة المحلية، وخاصة في مجال الاستيراد، وهو ليس نشاطا جذابًا للغاية من منظور تنمويٍّ. وبالتالي يمكن الاستنتاج أنَّه في حين أنَّ البنوك الإسلامية بدت في البداية أنَّها تفضِّل تمويل الحرفيين وأصحاب المشروعات الصغيرة من أجل التأكيد علىٰ دور العمل والاجتهاد والمثابرة، فقد انتهىٰ بها الحال إلىٰ تمويل الأغنياء بالفعل. وعلىٰ الرغم من زعم هذه البنوك أنَّها تعمل من أجلِ نظام اقتصادي إسلامي شامل، فقد انتهىٰ بها المطاف إلىٰ أن تكون مؤسسات خادمة للنظام الرأسمالي العالمي، تعمل في ظل النظام القائم علىٰ أسس من علاقات التبعية الاقتصادية والمالية، حتىٰ وإن استخدمت مسميات ووسائل الأنظمة والعقود المستمدة من النظم القانونية الإسلامية؛ لأنَّ هذا التغيير الشكلي في إطارات الوسائل المستخدمة لعمل البنك لن يغيِّر من طبيعة البنك ولو سمَّىٰ نفسه بنكًا إسلاميًا (المرجع السابق: ١٨٤-١٩٢).

لا يمكن تفسير صعود المصرفية الإسلامية ببساطة من منظور تزايد التديُّن. صحيح أنَّ هذه المؤسسات تلجأ ظاهريًا إلىٰ قدر كبير من الرمزيَّة الإسلامية: تعيين المراقبين أو المستشارين الشرعيين، وظهور الآيات القرآنية

في كل مكان، واللباس المحتشم لموظفي البنوك الإسلامية، والمحافظة علىٰ أداء الصلوات أثناء ساعات العمل. ومع ذلك؛ فإنَّ العامل الأكثر تأثيرًا علىٰ العملية برمّتها هو ارتفاع الاحتياطيات المالية الناتجة عن الطفرة النفطية، الأمر الذي أثَّر علىٰ الأغنياء وغير الأغنياء في المنطقة.

تمثِّل البنوك الإسلامية مسعىٰ من البرجوازية التجارية العربية الصاعدة لتوظيف البترودولار في أعلىٰ أنواع الأجور المدفوعة للأنشطة التجارية (غنيم، ١٩٨٦: ٢٩٨-٣٠٧). ولهذا السبب، تعرَّضت العديد من البنوك للانتقادات بسبب تركيزها المفرط علىٰ الأنشطة التجارية وخاصة المضاربات في العملات الأجنبية والذهب. وهذه المسألة الأخيرة هي نقطة خلاف أخرىٰ بين تلك البنوك وبين حكوماتها، إذ تحظر قوانين الدولة مثل هذه المضاربات في حين أنَّ المستشارين الشرعيين للبنوك يجيزونها، مع وجود أدلة شرعية تثبت أنَّها حرية لا يحد منها إلَّا ما يحرمها، مثل قصد الاحتكار أو الأضرار أو الاستغلال الحرام (هويدي، ١٩٨٧: ١٧٣).

ولتمكين البنوك والشركات الإسلامية من إضفاء الشرعية الدينية علىٰ أنشطتها، تمَّ توظيف علماء الدين برواتب ضخمة لتقديم استشارات دينية وقانونية حول أنشطتهم. في مصر، هناك ستة أعضاء من مجمع البحوث الإسلامية عملوا مستشارين للبنوك الإسلامية، وهناك مَن يشير إليهم في تعويق قرار المجمع بشأن إباحة شهادات الاستثمار، بسبب مصالحهم الخاصة مع البنوك الإسلامية (المرجع السابق: ١٥٣-١٥٨).

لقد كان ظهور المصرفية الإسلامية جزءًا من الصعود المالي والسياسي لظاهرة «السلام السعودي» أو الوصاية السعودية في منطقة الشرق الأوسط التي أعقبت الطفرة النفطية في عام ١٩٧٣م. وهذا ضربٌ محافِظ، ومؤيِّد للغرب، لكنه إسلامويٌّ من الناحية الثقافية من النفوذ الإسلامي الذي أطلق عليه بعض النقَّاد المحليين اسم «البترو-إسلام» (الإسلام البترولي)، ووصفه آخرون باسم

«الإسلام الأمريكي» (في ظلِّ أنَّ الولايات المتحدة والعائلة الحاكمة في الخليج حلفاء استراتيجيون داخل رأسمالية عالمية تقودها أمريكا) (راجع زكريا، ١٩٨٦ : ٢١-٢٦). كان التوافر المفاجئ لفائض الأموال في المجتمعات التي لم تألف في السابق إدارة الائتمان علىٰ نطاق واسع وفقًا للأساليب الغربية عاملًا مهمًا في نمو المصرفية الإسلامية. فالفوائض المتاحة للنخب الأميرية قبل الطفرة النفطية كان يجري استثمارها عادة في البنوك الغربية واللبنانية. وقد شجَّع التدفق المفاجئ للمال في أيدي مجموعات أكبر من الأفراد، من الخليجيين والمغتربين علىٰ حد سواء، علىٰ تجريب ممارسات مالية شعروا بأنَّها ذات طابع محلي. وهذا، بطبيعة الحال، يشمل المبادئ الإسلامية المتصوَّرة كجزء رئيس من الثقافة المحلية.

تُعدُّ شركة الراجحي لصرف العملة والتجارة حالة نماذجية علىٰ ذلك. بدأت الشركة كمكتب لصرف العملات في المملكة العربية السعودية قبل الطفرة الكبيرة التي شهدتها، لتجد نفسها بعد الطفرة النفطية أمام ودائع ضخمة كانت بمثابة إغراء للاستثمار. وفي عام ١٩٨٣م صدر مرسوم ملكي سمح لها بالانخراط في مجموعة كاملة من الأنشطة المصرفية التي تقوم علىٰ المبادئ الإسلامية. توسَّعت الشركة عن طريق افتتاح أكثر من ٢٧٥ فرعًا في جميع أنحاء المملكة العربية السعودية وباتت تستثمر نيابة عن المودعين في سندات الشركات الأجنبية وتداول السلع. حتىٰ أنَّ ثُلثيِّ أصول شركة الراجحي التي تُقدَّر بحوالي ٥ مليارات دولار يتم الاحتفاظ بها نقدًا كأرصدة بنكية، والمبلغ المتبقي مُستخدم في أنشطة استثمار إسلامي قصيرة الأجل (نيانهوس، ١٩٨٦ : ٦-٧). إنَّ مؤسسة مثل مصرف الراجحي يمكن الوصول إليها بسهولة ولها شكل وطابع خاصين بها، لا سيما بالنسبة للمتعاملين والعملاء والمودعين لأول مرة، علىٰ عكس أي فرع من بنك غربي. فالبنوك التي تحمل لقب «بنوك إسلامية» من المرجح أن تجذب أشخاصًا لم

يستخدموا الخدمات المصرفية التقليدية. ولذلك؛ فإنَّ بنك البركة الإسلامي للاستثمار في البحرين، الذي بدأ عملياته المصرفية في عام ١٩٨٤م بهدف محدَّد هو إنشاء سوق ثانوية في الصكوك المالية الإسلامية، بحسب ما ذكر مديره العام، قد واجه «تدفقًا أوليًا من الودائع من المملكة العربية السعودية ودول الخليج، ٦٠% منها جاءت من أشخاص لم يستخدموا النظام المصرفي علىٰ الإطلاق» (خوري، ١٩٨٧: ٢٣).

الشركات الإسلامية

إنَّ توسُّع مؤسسة الراجحي من مكتب صرافة إلىٰ شركة تجارية استثمارية-مصرفية وائتمانية، لا يمكن عزوه إلىٰ اعتبارات إسلامية علىٰ وجه الخصوص. ويمكن ملاحظة ممارسات مماثلة علىٰ نطاق محدود في بلدان مثل لبنان والأردن ومصر، بما في ذلك المتعاملين المسيحيين والمسلمين[1]. فالصيغة الائتمانية في مثل هذه المؤسسات لا تقوم علىٰ الفائدة، وفق الطريقة المصرفية الحديثة (تمويل شراء السلع أو الأدوات يُعدُّ ممارسة مألوفة). وهذا نمط محلي من الممارسة نظرًا لكونه -في هذه المرحلة من التطور- نموذجًا تجاريًا لاستخدام رأس المال التجاري وتداوله. في ضوء ذلك، يمكننا فهم ما يسمىٰ بشركات «توظيف الأموال» الإسلامية التي ظهرت في السنوات الأخيرة. وتُعدُّ مؤسسة الراجحي حالة نماذجية هامة لهذا النوع، لكنَّ أكبر عدد من هذه الشركات موجود في مصر وبدرجة أقل في السودان (حمدي، ١٩٨٩ : ٣).

(١) وهكذا، علىٰ سبيل المثال، يبدو أن شركة الريان للاستثمار في مصر التي أفلست تقريبًا في عام ١٩٨٨م، كان لها نظير واحد علىٰ الأقل، وهي شركة يديرها مسيحي في لبنان، كانت قد عانت من مصير مماثل خلال نفس العام. في مقالة رائعة بعنوان «ريان جديد في لبنان»، تحكي قصة شخص يدير واحدة من هذه المؤسسات المالية «الشخصية»، تمكّن من تلقي ودائع من حوالي ١٨ ألف شخص، من بينهم العديد من الشخصيات العسكرية، وكان يدفع للمودعين عائدات تتجاوز الفوائد التي كانت تدفعها البنوك في ذلك الوقت (راجع جريدة الشرق الأوسط، ١٣ ديسمبر ١٩٨٨).

تحاول هذه الشركات، بدرجة ما، محاكاة الممارسات القانونية للبنوك الإسلامية الكبرىٰ. ومع ذلك؛ فإنَّ كونها خاضعة لمتطلبات قانونية قليلة فيما يتعلق بأسهمها وميزانياتها واستثماراتها وما إلىٰ ذلك، أصبح لديها حرية تصرف أكثر بكثير من البنوك الإسلامية. وفيما يخص وظائفهم، ثمة تشابه بين البنوك الإسلامية وشركات توظيف الأموال إلىٰ حد كبير -وإن كان ذلك بنسب مختلفة- في أنَّ كلًا منهما مصارف معتمدة لقبول الودائع بالإضافة إلىٰ كونهم مستثمرين مباشرين.

وكما هو الحال بالنسبة للبنوك الإسلامية، فإنَّنا نجادل بأنَّ الشركات الإسلامية ليست «إسلامية» حقًا بالمعنىٰ الشامل للكلمة. إنَّها في بعض النواحي ذات طابع محلي علىٰ غرار الشركات المصرية. فهي شركات شخصية (ولست شركات «مجهولة الهوية» أو «محدودة»)، يديرها عادة أصحاب مشروعات عصاميون بمساعدة أفراد العائلة والأقرباء والمعارف. وربما تم تحصيل رأس المال الأصلي من خلال العمل في المملكة العربية السعودية أو في دول الخليج الأخرىٰ أو التعامل التجاري معها. وفي ظلِّ نجاح بعض هذه الشركات الصغيرة (في الأنشطة التجارية بشكل رئيس)؛ فإنَّ أصحاب الأرصدة من العملات الأجنبية الصغيرة نسبيًا (المكتسبة عادةً من العمل في بلد نفطي محافِظ) سيطلبون من صاحب المشروع الناجح «توظيف أموالهم». وفي النهاية، يتم وصف هذه الشركات بأنَّها «إسلاميَّة»:

(أ) لإضفاء إحساس بالاحترام والأهمية لما لا تُعدُّ، وفقًا للقانون المصري، شركة حقيقية.

(ب) واستمالة النزعة المحافِظة لأصحاب المبالغ الصغيرة نسبيًا من العملات الأجنبية الذين تأثَّروا بشكل خاص بالتديُّن الإسلامي المتنامي، والذين يتجنَّبون الاستثمار في البنوك التي تقدِّم فائدة علىٰ الودائع

(يتم استخدام كلمة «الفائدة» كمرادف للربا، المُحرَّم شرعًا - كما قيل لهم).

قد يكون من المفيد في هذه المرحلة تتبع بعض أصول كيفية اكتساب عملية جمع رأس المال، في مراحلها الأولىٰ، نكهة «إسلامية» معيَّنة. عندما قام النظام الناصري بتأميم جميع المؤسسات المالية ومعظم الشركات التجارية في مصر في الفترة من عام ١٩٥٨م إلىٰ ١٩٦٣م، كان تمثيل غير المسلمين في النخبة المالية والتجارية لافتًا للنظر بشكل واضح للغاية. وفي حالة البنوك، كانت أغلبية الموظفين من غير المسلمين، وقد التزمت البنوك، علىٰ سبيل المثال، بمنح الموظفين إجازة أيام الأحد وفي الأعياد المسيحية. وكانت فترة الستينيات هي الفترة التي غرقت فيها هذه الشركات، بمنظورها الثقافي الأجنبي في جزء منه والأقلويِّ في الجزء الآخر، في رأسمالية الدولة المتنامية (راجع الأيوبي، ١٩٨٠أ). في تلك الفترة، تمكَّن بعض رجال الأعمال المسلمين من الهروب من بطش سلطة التأميم. وكان أبرزهم عثمان أحمد عثمان، وهو مهندس ومقاول لعبت شركته الضخمة دورًا كبيرًا في بناء السد العالي في أسوان، من بين مشروعات أخرىٰ. وقد وضعت سياسات عبد الناصر النظام في مواجهة مع الإخوان المسلمين (كما رأينا في الفصل السادس)، الذين فرَّ العديد منهم إلىٰ الدول المحافِظة المجاورة، خاصة دول الخليج وليبيا. هناك، وبينما يدينون سياسات عبد الناصر الاشتراكية باعتبارها كافرة وفاسدة، تلقىٰ الإخوان حماية الحُكَّام، وكثير منهم تمكَّنوا من جمع بعض الأموال. كما استطاع العديد من هؤلاء الإخوان الذين بقوا في مصر من العثور علىٰ ملاذ آمن نسبيًا في إحدىٰ شركات عثمان أحمد عثمان.

وُلِدَ عثمان أحمد عثمان ونشأ في محافظة الإسماعيلية، حيث -حسب روايته- كان تلميذًا لحسن البنا. واعترف عثمان بأنَّه كان «عضوًا منتظمًا في جمعية الإخوان المسلمين بالإسماعيلية» (عثمان، ١٩٨١: ٣٥٤-٣٥٩). وقد

قام بتعيين العديد من الإخوان في شركاته، لدرجة أنَّ عبد الناصر تساءل: «هل هذه شركة مقاولات، أم وكر للإخوان المسلمين؟» كان لدىٰ عثمان شبكة من الشركات في العديد من الدول العربية، وتمكَّن من استخدام نفوذه الواسع لتجنب القيود المفروضة علىٰ السفر من قِبل السلطات الأمنية، وإرسال الإخوان المُعرَّضين للخطر للعمل في شركاته بالخارج (المرجع السابق: ٣٧٣). واعترف قائلًا: «كان ضعفي الشديد أمام تحقيق أية رغبة لأي عضو من جماعة الإخوان المسلمين، سببًا في أن يستغل أحد المهندسين عندي ذلك الضعف ... (وضحك عليَّ) مستندًا إلىٰ علاقتي بهم».

كان عثمان يؤثِّر تأثيرًا كبيرًا علىٰ السادات في فترة السبعينيات؛ لأنَّ نموذج النجاح الرأسمالي الذي قدَّمه كان له وقعٌ إيجابي علىٰ الرئيس. وقد استخدم نفوذه لإقناع السادات بالسماح بعودة الإخوان المسلمين للساحة السياسية والاقتصادية، وهي العملية التي شملت عودة العديد من الإخوان الأثرياء من أوكارهم في الخليج للمشاركة في كرنفال الانفتاح. أحد هؤلاء كان المليونير الإخواني عبد العظيم أبو لقمة، الذي اشترىٰ محلات «جروبي»، وأعلن أنَّها «إسلامية» من خلال منع تقديم المشروبات الكحولية. لقد صارت البرجوازية التجارية المحلية-الإسلامية تستخدم «الانفتاح» لترسيخ هيمنتها الاجتماعية والاقتصادية. وكان لعثمان أحمد عثمان دور فعَّال في حل الأزمات المختلفة التي اندلعت بين الجماعات الإسلامية والسادات كلما بدا أنَّ تلك الجماعات تنحرف عن الخط السياسي الذي وضعه الرئيس من أجلهم.

منذ أواخر السبعينيات، ومع الصحوة الإسلامية، بدأ العديد من رجال الأعمال وأصحاب المشروعات في وصف شركاتهم بأنَّها «إسلامية». ومن أجل الارتقاء إلىٰ مستوىٰ وصفهم الإسلامي، سرعان ما بدأ أصحابها ارتداء العباءات البيضاء، وإعفاء اللحىٰ وحمل سبحات طويلة! وقد قام الدكتور أحمد عبد الفتاح الأشقر بدراسة خمس شركات من هذه المؤسسات التجارية والصناعية (١٩٨٧: ١٩٦-٢٠٨). الحالة النماذجية في هذا الصدد هي شركة

الشريف للبلاستيك. انخرط مؤسسو هذه الشركة في مجال الأعمال التجارية منذ أوائل الخمسينيات، وتمَّ تأميم شركتهم في عام ١٩٦١م، لكنَّ المالكين السابقين أنشأوا شركة صغيرة أخرىٰ لصنع المنتجات نفسها، نمت ببطء وحذر شديد واشتغلت في تصنيع قطع الغيار التي يصعب استيرادها. وفي عام ١٩٧٣م، جمعت الشركة بعض الأموال من الأقارب والأصدقاء في مصر ولبنان والخليج، واستفادت من سياسات الانفتاح لتوسيع نطاق أنشطتها. وهي حاليًا الشركة الأم لمجموعة تتكون من حوالي عشرين شركة تابعة مملوكة للعائلات والأصدقاء (تقدر قيمتها الرأسمالية بنحو ٤٥٠ مليون جنيه)، وبذلك تُعدُّ شركة ضخمة وفقًا للمعايير المصرية. توسَّعت الشركة في مجالات مختلفة بالإضافة إلىٰ صناعة البلاستيك، مثل صناعة الشباك، والحبال، والطوب الأسمنتي، والبلاط، والأواني الزجاجية، ومواد البناء، والمعدات الكهربائية وأقلام الحبر الجاف والأدوات المكتبية، حتىٰ أنَّها كانت تفكر في الاستثمار في صناعة السيارات. كما استطاعت الشركة جمع التمويل المطلوب في الأسهم من خلال السعي إلىٰ الاكتتاب العام. وجاء التمويل القصير الأجل من مصدرين رئيسين: الائتمان التجاري والمشروعات الاستثمارية المشتركة مع الممولين (المرجع السابق: ١٩٥-١٩٦). أمَّا الطابع «الإسلامي» للشركة فهو مستمد من ممارسات مثل المعاملات «الخالية من الفوائد» وإقامة الصلاة في أماكن العمل.

كما بدأت بعض شركات المالك الوحيد في وصف شركاتها بأنَّها إسلاميَّة. ومن بين تلك الشركات، قام الأشقر بدراسة ثماني عشرة شركة في مجالات البقالة، والخردوات، والملابس، والأدوات المنزلية بما في ذلك السلع الكهربائية، والبلاط، وأدوات الصرف الصحي (المرجع السابق: ١٩٦-١٩٧). ومرة أخرىٰ؛ فإنَّ «إسلاميتهم» مستمدة من المعاملات الخالية من الفوائد والتمظهرات الرمزيَّة للتديُّن. ويقوم عدد متزايد من محلات البقالة «الإسلامية» (مثل محلات شركة السلام) بفحص شرعي صارم للأطعمة

والمشروبات، خاصة تلك التي يجري إعدادها وفق «التقنيات الحديثة» (بما في ذلك الواردات علىٰ وجه الخصوص) غير المألوفة للمستهلك العادي (راجع مجلة الدعوة، ١٤ أغسطس ١٩٨١: ٤٤). في الواقع، كانت بعض النقاشات الدينية-الفقهية الأخيرة في الصحافة المصرية أكثر من مجرد قناع إسلامي لتنافس رأسمالي. وقد اشتملت إحدىٰ الحالات اللافتة للنظر علىٰ معركة بين منتجي الدجاج الأبيض ومنتجي اللحوم ومربي الماشية، مع قيام المستشارين الشرعيين لكل طرف بالمشاركة في جدالات لا نهاية لها حول مسألة ما إذا كان تناول الدواجن التي استهلكت الأعلاف التي تحتوي علىٰ نسبة معيَّنة من الدم حلالًا أم حرامًا (هويدي، ١٩٨٨ أ: ٥٠-٥١).

تأتي أموال تمويل مثل هذه المشروعات من الأقارب والأصدقاء علىٰ أساس المشاركة. ويتم إجراء المبيعات علىٰ أساس ائتماني، حيث يتم زيادة سعر البيع بحوالي ٤ بالمائة سنويًا (أليست هذه «فائدة»؟). تتعامل معظم الشركات الإسلامية مع البنوك الإسلامية في أنواع مختلفة من المعاملات، وخاصة المرابحة، وعلىٰ الرغم من أنَّ صاحب أي مشروع «إسلامي» منخرط في مجموعة متنوعة من الأنشطة، فإنَّه «مازال يُنظر إليه علىٰ أنَّه حريص ويتجنب المخاطرة» (الأشقر، ١٩٨٧: ٢٠٧)، وبذلك يظل أمينًا لثقافته التجارية المحلية.

وقد ازدهرت شركات توظيف الأموال الإسلامية كجزء من هذه الموجة العامة. لا تقوم هذه الشركات باستقدام المودِعين بشكل علنيٍّ من خلال الإعلانات العامة، ولا تسمح لمشتركيها بأن يكونوا مساهمين أو بالمشاركة في عملية صنع القرار. كما لا توجد أيَّة إصدارات للأسهم أو السندات، بل إصدارات لإيصالات المديونية البسيطة فقط. ولا يحق للمستثمرين مراجعة أو فحص أنشطة الشركة أو ميزانيتها أو مشروعاتها، كما لا توجد أيَّة رقابة قانونية أو تدقيق مالي لتعاملاتها، وليس للمستثمرين أي حق عندما يتم تصفية

الشركة أو أي من مشروعاتها. وقد جادل الكثيرون بأنَّ الأرباح الصافية الكبيرة التي توزعها هذه الشركات (٢-٣ بالمائة شهريًا أو ٢٤-٣٦ بالمائة سنويًا) لا يمكن أن تكون نتيجة لأي نوع عادي من الاستثمار الصناعي أو التجاري، وكانت هناك اتهامات بالمضاربة في العملات والمعادن النفيسة، وحتىٰ شكوك في تجارة المخدرات. وبالفعل، تأكَّدَ أنَّ العديد من أصحاب هذه الشركات قد بدأوا حياتهم العملية بالاتجار في العملة في السوق السوداء (شهيب، ١٩٨٩: ٢٧-٤٧). ويجب أن يستند هذا المستوىٰ من التوزيع، علىٰ أقل تقدير، إلىٰ استخدام ودائع العملاء الجُدد لدفع الأرباح للعملاء الحاليين (أي تطبيق ما يُعرف باسم الاحتيال الهرمي (pyramid scam))، وهذه الممارسة تنطوي بالتأكيد علىٰ مخاطر عالية للغاية.

وقُدِّر رأس المال المتراكم من قِبل هذه الشركات في عام ١٩٨٧م بنحو ١٢ مليار جنيه، بما في ذلك ما لا يقل عن ملياري دولار من العملة الأجنبية. فهناك شركة واحدة فقط لديها ٣٠٠ ألف مودِع ورأس مال بقيمة ٣ مليار جنيه (الذي كان ضعف رأس مال بنك فيصل الإسلامي) (مجلة الأهرام الاقتصادي، ٢، ٩ و٢٣ فبراير ١٩٨٧). وبالرغم من عدم الكشف عن أي من أنشطة الشركات وممارساتها المالية؛ فإنَّ الصورة التي تروِّج لها شركات توظيف الأموال عن نفسها هي المشاركة في مشروعات استثمارية مثمرة. وهذا ينطبق بالتأكيد علىٰ الشركات الكبرىٰ منها. من بين هذه الشركات مجموعة «الريان» التي وصفت نفسها بأنها قلعة الصناعة وحجر الأساس في مجال الإنشاءات في مصر، وأعلنت عن مشروعات في مجالات مختلفة مثل أعمال البناء، والدواجن، والصناعات النسيجية والمعدنية، ونشر الكتب. وهناك مجموعة «الشريف» التي وصفت نفسها بأنَّها أكبر مجموعة مصرية متكاملة تعمل بعقلية منفتحة، وبتقنيات علمية مناسبة، وأعلنت عن مشروعات في مجالات التصنيع الأساسية والصناعات التحويلية، والتجارة الداخلية والدولية وكذلك التمويل

والاستثمارات. بالإضافة إلىٰ مجموعة «الهدىٰ» التي وصفت نفسها بأنَّها شركة الاستثمار الأسرع نموًا في مصر، وأعلنت عن أنشطة في مجالات متنوعة مثل الإعلان والتصنيع والنشر، بينما انخرطت مجموعة «الهلال» في الصناعات الورقية والهندسية وتصنيع الجلود والبلاستيك والكرتون والمواد الغذائية والأعمال الزراعية وتربة الحيوانات الداجنة والزيوت، وغير ذلك. (راجع الإعلانات في الصحافة المحلية).

هذه الشركات هي جزء من الاقتصاد الموازي أكثر من كونها جزءًا من الصحوة الإسلامية؛ فهي جزء من رأسمالية تجارية محلية، التي من المرجح أن تكون متحفظة ثقافيًا بسبب أصولها وتجاربها، ومن ثمَ لديها نزوع خاص تجاه التقاليد الإسلامية. وعلىٰ هذا النحو؛ فإنَّ شركات توظيف الأموال ليست «إسلاميَّة» حقًا، علىٰ الرغم من اسمها. في الواقع، يدير أشخاص مسيحيون بعض هذه الشركات، وبعضها لا تمتلك مودعين مسيحيين أو حتىٰ يهود. وقد قال أحد أصحاب هذه الشركات: «نحن شركة توظيف أموال، ولسنا مسجدًا» (راجع شعيب، ١٩٨٩: ٩٥، ١٠٣). ومع عناصر أخرىٰ من البرجوازية المالية/التجارية المتزايدة، قامت تلك الشركات (ولا سيما في عام ١٩٨٥م) بتخريب السياسات الحكومية التي كانت تهدف إلىٰ إصلاح نظم الصرف والبنوك والواردات (راجع الأيوبي، ١٩٨٨ب: ٥٨-٦٠).

وفيما يخص الخلفية الاجتماعية لأصحاب هذه الشركات، فهم من فئة الشباب (في الثلاثينيات أو أواخر العشرينيات أو بداية الأربعينيات). وكانوا حديثي عهد بالثراء ووافدين جُدد علىٰ زمرة الأثرياء، الذين ظهروا في الثمانينيات أو أواخر السبعينيات (صاحب مجموعة «الشريف» هو الاستثناء الأبرز لأنَّه بدأ حياته العملية قبل ذلك بعشر سنوات، وركَّز علىٰ الصناعة). وهم يأتون في الأصل من الطبقة المتوسطة الدنيا، مع مستوىٰ محدود من التعليم العالي وقليل من الخبرة السابقة في الأمور المالية أو الاقتصادية. أمَّا

من الناحية العملية، فكلهم عملوا أو عاشوا في الخارج، عادة في دول الخليج وفي أوروبا كذلك، حيث بدأوا بتكوين اتصالات وعلاقات مع المصريين المغتربين الذين يعملون هناك، ويقدِّمون لهم خدمات مثل تغيير العملة أو المساعدة في المشتريات والاستثمارات المتنوعة في مصر. وعلىٰ الرغم من أنَّ العديد من أصحاب الشركات يبدو أنَّهم يتمتعون بالجرأة وحب المغامرة؛ فإنَّهم بصفة عامة ليس لديهم ميول أو أنشطة سياسية سابقة إلىٰ أن بدأوا مغازلة الحركات الإسلامية في منتصف الثمانينيات. الاستثناءان الوحيدان هما عبد اللطيف الشريف (الذي كان عضوًا في جماعة الإخوان المسلمين) وأحمد الريان (الذي كان عضوًا في الجماعة الإسلامية) (شهيب، ١٩٨٩: ٥٣ ٦٤).

ومن بين أعضاء هذه الطبقة أولئك الذين يموِّلون بناء المساجد الأهلية الخاصة، التي ازداد عددها إلىٰ أكثر من الضعف منذ عام ١٩٧٠م، والتي أصبحت ملتقىٰ وساحة تجنيد الجهاديين الإسلاميين والمعارضين الدينيين للنظام. ثمة اعتقاد أنَّ بعض أكبر شركات توظيف الأموال ساهمت ماليًا في دعم المرشحين الإسلاميين في انتخابات أبريل عام ١٩٨٧م. في تلك الانتخابات، حصل الإخوان المسلمون علىٰ ستة وثلاثين مقعدًا، وجلبوا إلىٰ البرلمان بعضًا من قياداتهم البارزين ونجل مؤسس الجماعة، حسن البنا، وابن المرشد الثاني للجماعة، الهضيبي. وكانت هناك حاجة إلىٰ تمويل كبير إذا ما أراد أي مرشح التنافس بنجاح مع مرشحي الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم، المدعومين من الشبكة التنظيمية والمالية والإعلامية القوية التي تهيمن عليها الدولة.

* ما هي الآثار السياسية للنمو في القطاع الاقتصادي الإسلامي؟

بداية، من المنطقي أن نتخيَّل أنَّ بعض الشخصيات الإسلامية الثريَّة والمؤسسات المالية قد تكون وراء الترويج السياسي للعناصر الإسلامية في

بعض البلدان. وقد أثيرت مثل هذه الادِّعاءات، علىٰ سبيل المثال، في الكويت فيما يتعلق بالمرشحين الفائزين من جمعية الإصلاح الذين أصبحوا أعضاءً في البرلمان الكويتي بعد انتخابات عام ١٩٧٥م (أنصار الديمقراطية في الكويت، ١٩٧٨)، وفي السودان فيما يتعلق بمرشحي الإخوان المسلمين الذين فازوا بمقاعد في البرلمان في انتخابات ١٩٨٥م (راجع جريدة الراية، ١ مارس ١٩٨٩) وفي مصر فيما يتعلق بالمرشحين الفائزين من جماعة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية الأخرىٰ في انتخابات عام ١٩٨٧م (عبيد، ١٩٨٩ : ٤٣).

مرة أخرىٰ، تُعدُّ حالة مصر ذات أهمية خاصة. بعض المراقبين لديهم شكوك في أنَّ تأسيس المؤسسات الاقتصادية والمالية الإسلامية يمثِّل استراتيجية واعية من قِبل الحركات الإسلامية لدعم وتمويل أنشطتها السياسية والاجتماعية والتنظيمية، أو علىٰ الأقل لربط الأنصار والمتعاطفين والمتدينين بالحركة الإسلامية ليس فقط من خلال الروابط الروحية ولكن أيضًا من خلال روابط مُماسة تقوم علىٰ الفائدة (راجع نبيل عبد الفتاح في كتاب سعد الدين إبراهيم، ١٩٨٨ : ١٨٢).

وإذا صحَّ أنَّ الحركات الإسلامية قد ضمنت لنفسها مصادر تمويل منتظمة وموثوقة؛ فإنَّ ذلك يمثِّل تحسنًا نوعيًا كبيرًا في الأساليب السابقة التي استخدمتها التنظيمات الإسلامية لحشد رأس المال. وشمل ذلك الصناعات الصغيرة وأكشاك بيع الخضار من قِبل جماعة التكفير والهجرة، والعمل في دول الخليج والهجوم علىٰ محلات الذهب التي يملكها المسيحيون من قِبل جماعة الجهاد. يبدو أنَّ بعض الإسلاميين العقائديين الذين يعارضون التعامل مع مؤسسات الدولة «الكافرة» قد لجأوا إلىٰ المضاربة علىٰ العملات باعتبارها نشاطًا مربحًا ومناهضًا للدولة (المرجع السابق). وبالفعل أصدر بعض رجال الدين، مثل الشيخ حافظ سلامة والشيخ صلاح أبو إسماعيل، فتاوىٰ تؤكِّد أنَّ المضاربة علىٰ العملات شرعية (شهيب، ١٩٨٩ : ١٢٦-٣٠).

لا يتراءىٰ لي، رُغم ذلك، أنَّ التنظيمات الإسلامية الراديكالية قد سعت إلىٰ إقامة مؤسسات إسلامية بطريقة كبيرة ومنظَّمة؛ بل إنَّ البرجوازية التجاريَّة الصاعدة هي التي بسطت يديها إلىٰ الحركة الإسلامية من أجل صبغ نفسها بعنصر معينَّ من الشرعية الدينية. وعند القيام بذلك، يبدو أنَّ البرجوازية التجارية كانت تسعىٰ في أغلب الأحيان للحصول علىٰ المساعدة من الشرائح التقليدية والمحافِظة للحركة الإسلامية. ومن الممكن، بطبيعة الحال، أن تتجمع القوتان في مرحلة ما، لكنِّي أعتقد أنَّ القوة الدافعة وراء مثل هذه العملية من المرجح أن تكون البرجوازية التجارية وليس الحركة الإسلامية. وفي حال اكتشاف أنَّ المؤسسات الإسلامية مرتبطة ارتباطًا عضويًا بأي قوىٰ اجتماعية أخرىٰ، فإنَّها ليست مرتبطة بالحركة الإسلامية بل بالطبقة الأوسع من «البرجوازية التجارية الرثة». فإذا حدث توافق بين الحركة الإسلامية والبرجوازية التجارية في مراحل معينة، فهذا مرده في الأساس إلىٰ عدائهما المشترك لمؤسسة الدولة. لكن علىٰ عكس العديد من الإسلاميين الراديكاليين؛ فإنَّ أصحاب الشركات الإسلامية مستعدون، من أجل أغراضهم المادية الخاصة، للتحالف مع عناصر في جهاز الدولة والصحافة الرسمية وغير الرسمية (راجع المرجع السابق: ١١٣-١٢٦؛ القعيد، ١٩٨٨). وبالفعل، فقد ضمَّت الشركات الإسلامية عددًا من الشخصيات السياسية المؤثِّرة (من بينهم الوزراء والمحافظون السابقون) والكُتَّاب والصحفيين الجريئين (من بينهم بعض الصحفيين في الصحف المعارضة)، وبعض هذه الشخصيات بعيدة كل البعد عن تأييد الحركات الإسلامية الراديكالية.

وصلت المواجهة بين الشركات الإسلامية والدولة ذروتها في منتصف عام ١٩٨٧م، وفي تلك الفترة كانت الحكومة تعد مشاريع قوانين لتنظيم أنشطة الشركات وإخضاعها للرقابة (بلغ عددها ١٣٨ قانونًا في تلك المرحلة). أدان زكي بدر، وزير الداخلية آنذاك، تلك الشركات ودعا المصريين إلىٰ سحب

مدخراتهم منها. وقال إنَّ بعض أصحاب الشركات مجرد «محتالين» يدمرون الاقتصاد الوطني، والبعض الآخر يموِّلون الأشخاص ذوي الميول الدينية المتطرفة ولديهم علاقات خارجية مشبوهة، وذكر أنَّ وزارته ستلعب دورًا مهمًا في التصدي لشركات توظيف الأموال. كما ذكر النائب العام أنَّ التحقيقات الأخيرة كشفت عن تورط بعض هذه الشركات في قضايا «تضر بالأمن القومي المصري»، بينما أكَّد رئيس الشرطة العسكرية وجود أدلة تربط بين هذه الشركات ومنظمات أجنبية عدائية، كانت تحاول «اختراق نظام الأمن القومي في مصر، وتخريب استقرارها وفرض نوع من السيطرة الاقتصادية داخل البلاد». وصدر بيان عن اتحاد بنوك مصر يحذِّر الناس من وضع مدخراتهم في هذه الشركات (راجع مجلة ميد إيست ميرور، المجلد ١، العدد رقم ١٣٤، ١٩ أغسطس ١٩٨٧).

ردَّت الشركات الإسلامية بقوة وهدَّدت بتنظيم مظاهرة احتجاجية ضخمة في يونيو عام ١٩٨٨م، مما دفع الحكومة إلىٰ إصدار قانون جديد يتعلق بتنظيم أنشطة هذه الشركات، وهو ما يمثِّل نسخة مبسَّطة من مشاريع القانون السابقة. استمر المودعون في عدم إبداء آرائهم بشكل مباشر في إدارة الشركات، حيث ظلَّ التنظيم الحكومي ذا طابع إشرافي هامشي فقط، وتمَّ صرف النظر عن خطط تعيين مدققين رسميين في مجالس إدارة هذه الشركات. وبالتالي فإنَّ القانون الجديد الخاص «بالشركات الإيداعية»، كما تُسمىٰ الآن، اقتصر علىٰ تحويل الشركات الإسلامية إلىٰ شركات مساهمة مشتركة عادية فيما يتعلق بطريقة إنشائها (مجلة (MEES)، ١٣ يونيو ١٩٨٨؛ أكسفورد أناليتيك ٢٢ يونيو ١٩٨٨).

لماذا تصرفت الدولة علىٰ نحو متأخر وباستخفاف فيما يخص أنشطة شركات توظيف الأموال؟ علىٰ الرغم من أنَّ سلطات الدولة كانت علىٰ دراية بالممارسات غير القانونية لهذه الشركات منذ أوائل الثمانينيات؛ فإنَّ الإفلاس

المثير لبعض هذه الشركات، وفشلها في دفع الأموال لمودعيها المذعورين والمحاولات المسرحية التي قام بها بعض أصحاب تلك الشركات لإخفاء أزمتهم باللجوء إلىٰ عمليات الاندماج مع شركات أخرىٰ، كل هذه العوامل هي التي دفعت الدولة للتدخل. ووفقًا لأحد التفسيرات، لم يكن أمام الدولة أي خيار سوىٰ التدخل عندما تجاوزت الشركات «الحد المسموح به». وقد فعلت ذلك عندما حاولت إشراك أفراد من القوات المسلَّحة في مشروع تأمين خاص بها، وعندما ساهمت في تمويل عدد من التنظيمات الإسلامية الجهادية. فالدولة كانت قلقة من رؤية هذه الشركات تتسلل إلىٰ بعض أجهزة الدولة وتتلاعب بها (تفاخر أصحاب الشركات في عام ١٩٨٧م، علىٰ سبيل المثال، بأنهم كانوا وراء إقالة محافظ البنك المركزي). ومع ذلك؛ فإنَّ هذا التسلل الشديد داخل أجهزة الدولة يفسِّر أيضًا السبب في أنَّ الإجراء السياسي ضد الشركات كان بطيئًا، والأهم من ذلك، أنَّه كان محدود النطاق. والواقع أنَّ القيادة السياسية كانت مترددة في التدخل في وقت مبكر مع ما يمكن اعتبارها شركات ناجحة علىٰ المستوىٰ الجماهيري، واضطرت إلىٰ القيام بذلك فقط عندما تفاقمت الأزمة المالية لهذه الشركات إلىٰ درجة لا يمكن تجاهلها دون إلحاق الضرر بمصداقية الدولة (قارن شهيب، ١٩٨٩: ٢٢٦-٢٣٢).

ليس ثمة شك في أنَّ شركات توظيف الأموال قد شرعت في تشكيل نفسها -علىٰ حساب الدولة- باعتبارها فضاءً اقتصاديًا وسياسيًا كبيرًا بقدر الإمكان[1]. ومع ذلك، فقد مثَّلت تلك الشركات رأسمالية محلية صاعدة ولكن

(١) حتىٰ أواخر صيف عام ١٩٨٩م، كانت الدولة المصرية غير قادرة علىٰ إلزام شركات توظيف الأموال بالامتثال للمقتضيات القانونية الجديدة التي ينبغي أن تحكم أنشطتها. ومن بين ١٠٦ شركة موجودة بالفعل، قامت شركة الشريف وشركات السعد الثلاث فقط بتعديل وضعهم القانوني، وقدمت ١٢ شركة خططًا لإعادة جدولة ديونها للمودعين، في حين أنَّ الشركات الـ ٩٠ المتبقية، من بينهم شركة الريان، كانت لا تزال قيد التحقيق (وزير الاقتصاد المصري في صحيفة العرب، ٢٥ سبتمبر ١٩٨٩).

بوجه إسلامي، ولم تكن الجناح الاقتصادي لحركة أصولية إسلامية متنامية. يجب النظر إلىٰ البنوك والشركات الإسلامية باعتبارها جزءًا من اقتصاد موازٍ قوي أكثر من كونها جزءًا من «الصحوة الإسلامية» التي تحدث حاليًا. فهي تمثِّل عنصرًا هامًا في برجوازية محلية متنامية تميل، بسبب أصولها وتجاربها، إلىٰ اختيار الأنشطة التجارية في المجال الاقتصادي، وإظهار المواقف المحافِظة في المجالين الثقافي والسياسي. وعلىٰ الرغم من أنَّها تشترك مع الحركة الإسلامية في نوع مماثل من المفردات، وعلىٰ الرغم من أنَّها قد تتحالف بشكل مؤقت مع بعض الإسلاميين، إلَّا أنَّ الطرفين مختلفتان تمامًا. يمكننا هنا استخدام لعبة الجناس الناقص في اللغة العربية؛ فإذا كانت البنوك والشركات أكثر تمثيلًا لعمل الإسلام «الثروي»؛ فإنَّ التنظيمات الإسلامية الجهادية أكثر تمثيلًا لعمل الإسلام «الثوري».

داخل ظاهرة «الإسلام الثروي» يمكن التمييز بين مستوىٰ أعلىٰ ومستوىٰ أدنىٰ: علىٰ المستوىٰ الأعلىٰ توجد البنوك الإسلامية التي تشكِّل جزءًا من ظاهرة «البترو-إسلام» (الإسلام البترولي) السائدة، وعلىٰ هذا النحو، فهي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالنظام الرأسمالي العالمي. وعلىٰ المستوىٰ الأدنىٰ، هناك شركات توظيف الأموال التي هي في الأساس نتيجة لتداعيات ظاهرة النفط (خارج منطقة الخليج). حتىٰ داخل شركات توظيف الأموال نفسها، ينبغي التفريق بين أصحاب الشركات ومديريها، الذين يمثِّلون البرجوازية التجارية المحلية الصاعدة، وبين المودعين الذين هم في الغالب من الطبقات الدنيا والوسطىٰ، الذين يحاولون استثمار أموالهم المحدودة نسبيًا بطريقة مُجزية. والحافز الذي يدفع هؤلاء المودعين إلىٰ الاستثمار في هذه الشركات هو مزيج من التديُّن، إلىٰ جانب سهولة الوصول إلىٰ مديري هذه الشركات عبر شبكات الأسرة والصداقة والجيرة.

مؤسسات الخدمات الاجتماعية الإسلامية

ثمة مجال آخر شهد سيرورة «أسلمة» متنامية؛ هو مجال الخدمات الاجتماعية. وهنا مرة أخرىٰ؛ فإنَّ الحالة الأكثر تفصيلًا، التي نمتلك أكبر قدر من المعلومات عنها؛ هي حالة مصر، ولكن هناك أيضًا أدلة علىٰ أنَّ الجمعيات الخيرية الإسلامية تقوم بتوسيع نطاق خدماتها الاجتماعية والطبية في بلدان أخرىٰ، وعلىٰ الأخص في السودان (راجع جريدة الراية، ٢ فبراير ١٩٨٩ : ٢).

يعود تاريخ جمعيات الرعاية الاجتماعية التطوعية، التي قد يقوم بعضها علىٰ أساس ديني أو برعاية من إحدىٰ الشركات أو الأشخاص، إلىٰ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وقد كانت الجمعيات الخيرية الإسلامية من بين الأكثر شهرة في هذه الجمعيات، وعادة ما كانت تساهم في تأسيس المدارس الدينية ودور الأيتام ودور المسنين وغير ذلك من الأنشطة الخيرية. ويجب تسجيل الجمعيات غير الحكومية من جميع الأنواع في وزارة الشؤون الاجتماعية: كان هناك حوالي ١٣ ألف جمعية في مصر بحلول نهاية عام ١٩٨٦م (عامر، ١٩٨٨). وكما ذكرنا آنفًا؛ فإنَّ بعض هذه الجمعيات التطوعية تقوم علىٰ أساس «ديني». وحتىٰ بداية السبعينيات، كانت الجمعيات المسيحية أكثر من نظيرتها الإسلامية. وبالنظر إلىٰ أنَّ الإسلام هو دين الدولة، وبالنظر إلىٰ الدور الكبير الذي تضطلع به الدولة في الشؤون الاجتماعية، كان من المفهوم أنَّ غير المسلمين بحاجة إلىٰ المزيد من الجمعيات التطوعية من

أجل تلبية احتياجاتهم الاجتماعية والثقافية الخاصة. وقد أفادت لجنة برلمانية شُكِّلت للتحقيق في الصراعات الطائفية التي اندلعت عام ١٩٧٢م أنَّه كان هناك ٦٧٩ جمعية إسلامية و٤٣٨ جمعية مسيحية مُسجَّلة لدىٰ وزارة الشؤون الاجتماعية (بدوي، ١٩٨٠: ٧١؛ جريدة الأهرام، ٢٩ نوفمبر ١٩٧٢).

بيدَ أنَّ الانخفاض النسبي في الدور الاجتماعي والاقتصادي للدولة في السبعينيات والثمانينيات أدَّىٰ إلىٰ انخفاض مستوىٰ وجودة الخدمات التي تقدمها الدولة في مختلف المجالات مثل الرعاية الصحية والتعليم والتدريب المهني. وظلَّت مهمة الحكومة مقيَّدة بشكل أكبر من خلال الجهات المانحة الأجنبية والدولية المختلفة التي تصر علىٰ أنَّ الحكومة يجب ألَّا تشارك في هذه الخدمات وأن تتركها للهيئات الخاصة والشعبية. وقد اضطرت المساجد الأهلية والجمعيات الخيرية إلىٰ التدخل لملء الثغرات التي نتجت عن الإجراءات الحكومية الأخيرة مثل تخفيضات الميزانية، ورفع الدعم عن المواد الغذائية، والمواد المستخدمة في صناعة الملابس والأدوية، وتباطؤ حركة التوظيف العام للخريجين. وقد أدىٰ هذا، إلىٰ جانب الجو العام للصحوة الإسلامية، إلىٰ زيادة عدد الجمعيات التطوعية الإسلامية من حوالي ٦٠٠ جمعية في بداية السبعينيات إلىٰ حوالي ٢٠٠٠ جمعية في منتصف الثمانينيات (عامر، ١٩٨٨). كما ظهرت بعض هذه الجمعيات الإسلامية بالتوازي مع ما يُسمىٰ بالمساجد الأهلية التي بناها الشعب.

لقد انتشرت المساجد الأهلية في السبعينيات والثمانينيات. ومنذ فترة الأربعينيات من القرن المنصرم، التزمت وزارة الأوقاف بتزويد كل مسجد في البلاد بإمام وخطيب مسجد «رسمي» مؤهل بشكل كافٍ، يتقاضىٰ راتبه من الحكومة. ومع ذلك، وبمرور الوقت، أدَّت التخفيضات في الميزانية العامة، إلىٰ جانب توافر الأموال في أيدي القطاع الخاص، إلىٰ عدم قدرة وزارة الأوقاف علىٰ التعامل مع الحاجة إلىٰ أئمة وخطباء جُدد. وفي عام ١٩٦٢م

كان هناك حوالي ٣ آلاف مسجد حكومي ونحو ١٤ ألف مسجد أهلي. وبعد عشرين سنة، تضاعف عدد المساجد الحكومية إلىٰ حوالي ٦ آلاف مسجد، بينما تضاعف عدد المساجد الأهلية ثلاث مرات تقريبًا، ووصل إلىٰ أكثر من ٤٠ ألف مسجد. (كان عدد المساجد الأهلية ٢٠ ألف مسجد في عام ١٩٧٠م وتضاعف بحلول عام ١٩٨١م) (حمودة، ١٩٨٧ أ: ٢١٤؛ صحيفة روز اليوسف، ١ مارس ١٩٨٢).

وفي منتصف الثمانينيات، كان بوسع وزارة الأوقاف أن توفر فقط حوالي ٥٣٠٠ من الأئمة والخطباء الرسميين. أمَّا المساجد الأخرىٰ فقد اعتمدت علىٰ الأئمة المتطوعين الذين غالبًا ما كانوا أعضاءً في جماعة الإخوان المسلمين وغيرها من الجماعات الإسلامية المسيَّسة أو المتعاطفين معها. وفي حين أنَّ الأئمة الرسميين كانوا يتلقون نصوصًا رسمية لخطبهم أو يطبقون نوعًا من الرقابة الذاتية علىٰ خطبهم، إلَّا أنَّ الأئمة المتطوعين كانوا أكثر انتقادًا للنظام، وكثيرًا ما شهدت مساجدهم احتجاجات وصدامات بين المُصلين والشرطة في القاهرة، والإسكندرية، والمنيا، وأسيوط، والسويس، والفيوم وأماكن أخرىٰ.

وقد رعت العديد من المساجد الأهلية الكبيرة في المدن جمعياتٌ إسلاميةٌ لم تكن علىٰ وفاق مع النظام، مثل جمعية «الخلفاء الراشدون» في القاهرة، و«الدعوة الإسلامية» في بني سويف، و«أنصار السُنة المحمدية» في بور سعيد وسوهاج، و«فجر الإسلام» في السويس، و«الجمعية الإسلامية للدعوة» في أسيوط، و«الإحياء الإسلامي» في الفيوم (جريدة الأهرام، ٦ سبتمبر ١٩٨١). وأصبح بعض الأئمة البارزين من المعارضين للنظام، أمثال الشيخ أحمد المحلاوي في الإسكندرية، الذي أثار غضب السادات عام ١٩٨١م، والشيخ الضرير عبد الحميد كشك في القاهرة، الذي انتشر صوته الحماسي عبر أشرطة الكاسيت في كل مكان، والشيخ حافظ سلامة في السويس الذي كان -مع بزَّته الأوروبية، وطربوشه التركي ولحيته الطويلة- مصدر إلهام لمزيج ماضويٍّ غريب من الأصولية الإسلامية والوطنية المصرية.

لطالما كانت للجمعيات الإسلامية مساعيها وأنشطتها الدينية التقليدية مثل تحفيظ القرآن، وتوزيع المنشورات الدينية، ودفن الموتىٰ. ولكن في العقد الماضي بدأ عدد متزايد من الجمعيات الخيرية الإسلامية الخوض في مجالات جديدة من الخدمة الاجتماعية للمجتمع برمّته. وكما هو الحال مع الشركات الإسلامية، تغطي مؤسسات الخدمات الاجتماعية الإسلامية أيضًا مجموعة واسعة من الأنواع والفئات. فمن ناحية، هناك العمل التجاري المربح، وهذه الفئة يمثّلها مسجد/جمعية مصطفىٰ محمود. كان مصطفىٰ محمود طبيبًا لكنه ترك ممارسة الطب بعد بضع سنوات ليصبح صحافيًا «تقدميًا» وكاتب قصص. وقد مُنِعَ نشر كتاب له بعنوان «الله والإنسان» في الحقبة الناصرية بسبب الأفكار المادية التي وردت في الكتاب. وفي السبعينيات، قام محمود بتغيير نشاطه، وبدأ تفسير القرآن من خلال البرنامج التلفزيوني «العلم والايمان»، الذي ادَّعىٰ فيه أنَّ الدين يشمل كل قواعد العلوم الحديثة، ونشر عددًا من الكتب التي أدانت الماركسية (راجع محمود، ١٩٨٢: ١٥٥-١٥٩). كانت الصيغة التي قدَّمها مصطفىٰ محمود متسقة تمامًا مع شعار السادات «العلم والايمان»، واجتذبت ذوي النزعة المحافِظة في مصر ودول الخليج. وفي الثمانينيات، جمع مصطفىٰ محمود مؤهلاته الطبية والإعلامية ووجَّهها إلىٰ مجال المشروعات الخاصة. يمتلك مسجد مصطفىٰ محمود، الذي أُنشِيء في منطقة المهندسين التي يسكنها أصحاب الطبقة المتوسطة العليا والأثرياء الجدد، مركزًا صحيًا سوف يحتوي قريبًا علىٰ مستشفىٰ كبير حديث. يجذب المركز الأثرياء ويبدو أنَّه مربح للغاية. وكما هو الحال مع البنوك الإسلامية، فهذه رأسمالية ذات وجه إسلامي.

لكنَّ المؤسسة النموذجية ستكون عبارة عن مجمَّع للخدمات حول مسجد أهلي وحلقة دراسية قرآنية، مع عيادة صغيرة وروضة أطفال وربما مدرسة ابتدائية ومركز تدريب مهني. كما يمكن للجمعية الإسلامية المسؤولة عن مثل

هذا المجمَّع جمع أموال الزكاة من أجل الإنفاق علىٰ الخدمات الاجتماعية للفقراء. هذه المجمَّعات، المتفاوتة في الحجم والتنوع، ستكون موجودة في مناطق الطبقة المتوسطة، والأحياء الفقيرة والقرىٰ الريفية. ولكن في الفئتين الأخيرتين، سيكون التدريب المهني علىٰ حِرف مثل النجارة والخياطة وبناء المنازل وأعمال التصليح ذا أهمية خاصة. وستقوم العيادة «الإسلامية» بتحصيل جنيه أو جنيهين مقابل كل استشارة طبية (حوالي عُشر رسوم العيادة العادية). وتشمل الخدمات الأخرىٰ التي توفرها بعض الجمعيات تقديم نسخ أرخص أو نسخ مصوَّرة من الكتب الدراسية لطلاب الجامعات. وبفضل مواردها البسيطة، وتحديدهم الدقيق للاحتياجات الخاصة، وفي اعتمادهم علىٰ المساعدات والجهود الذاتية؛ فإنَّ هذه الجمعيات بعيدة كل البُعد عن -وعلىٰ النقيض تمامًا- من الجمعيات الخيرية التي رعتها علىٰ نطاق واسع وبشكل تفاخري جيهان السادات، زوجة الرئيس السادات، والتي تلقت تبرعات ضخمة من شخصيات مصرية وعربية رفيعة المستوىٰ ومن وكالات أجنبية ودولية (راجع إمام، ١٩٨٥: ٦٠-٦٩).

ليس ثمة شك في أنَّ الجمعيات الإسلامية توفر بشكل متزايد شبكة اجتماعية وتنظيمية بديلة لتلك التي ترعاها الدولة. فهي تسدُّ الثغرات الناجمة عن تراجع الدولة عن بعض مجالات أنشطتها السابقة، وبناء روابط أقرب وأكثر حميمية مع الناس علىٰ مستوىٰ القواعد الشعبية، مما يقيِّد تغلغل الدولة في المجتمع ويؤدي إلىٰ تآكل قدر كبير من مطالبة الدولة بالشرعية «القائمة علىٰ الإنجازات».

وكما هو الحال بالنسبة للبنوك والشركات الإسلامية، لا يمكن أن نعزو أي دور سياسي واضح ومباشر وتلقائي إلىٰ الجمعيات الإسلامية كجزء من مخطَّط مُتخيَّل للاستيلاء علىٰ السلطة السياسية. فعلىٰ غرار المؤسسات «الإسلامية» -وإن كان بدرجة أقل- تشتمل مؤسسات الخدمات الاجتماعية

الإسلامية علىٰ أشخاص ينتمون إلىٰ طبقات اجتماعية مختلفة للغاية، والذين ربما يستخدمون نفس المفردات الدينية ولكنهم يتحدثون لغات سياسية مختلفة. إنَّ ثقافة مستخدمي هذه الخدمات قد تجمع بينهم عند مستوىٰ ما، وقد يتشارك الكثير منهم في مشاعرهم تجاه الدولة التي تتراوح بين العداء والسخط؛ غيرَ أنَّه في أوقات الأزمات الحادة، قد يتصرفون بشكل جماعيٍّ (وربما علىٰ الأرجح بشكل مؤقت) لاستخدام شبكاتهم «البديلة» المتنامية.

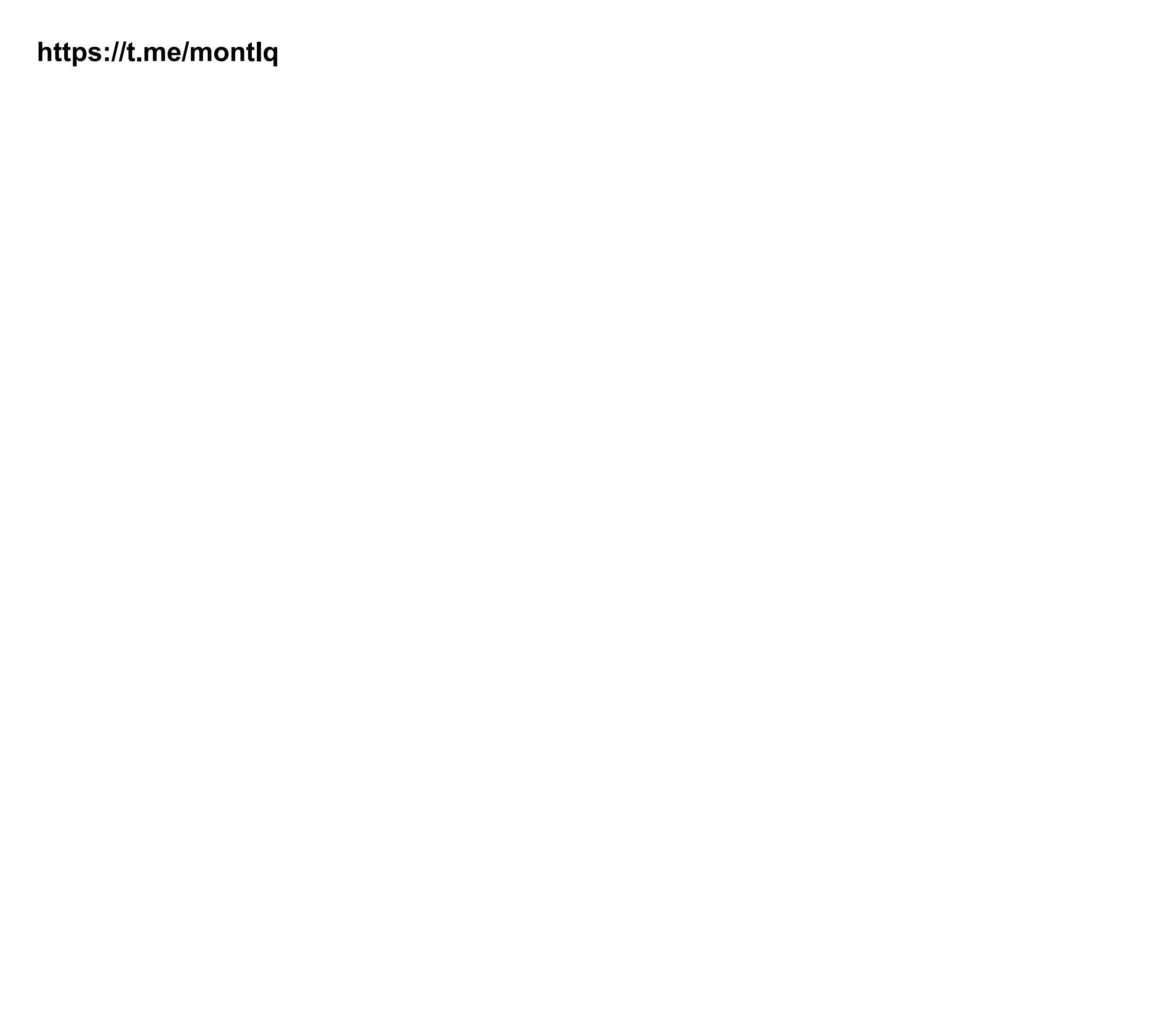
* في ختام هذا الفصل:

ربما يجدر بنا أن نكرر فكرته الرئيسة. ثمة شبكة «إسلامية» بديلة من البنوك والشركات والخدمات الاجتماعية آخذة في الظهور في أجزاء مختلفة من العالم العربي. وصف هذه الشبكة بأنَّها «إسلامية» هو محل تساؤل كبير. وكما جادل سمير أمين علىٰ نحو مقنع، لا يوجد «اقتصاد سياسي إسلامي» جوهراني يستطيع المرء أن يتحدث عنه دون اعتبار الظروف التاريخية أو القوىٰ الاجتماعية (سمير أمين، ١٩٨٥: الفصل ٦). تختلف المصالح الطبقية الكامنة وراء الشبكة البديلة الناشئة، وفي كثير من الحالات تكون متناقضة. فالبنوك الإسلامية الكبرىٰ تنتمي بشكل أكبر إلىٰ «البرجوازية الدولية للشركات»، علىٰ الرغم من أنَّها ربما تمثِّل محاولة لتأكيد الذات الثقافية[١]. وتمثِّل شركات توظيف الأموال الإسلامية الكبرىٰ وبعض المستشفيات والمدارس الكبيرة التي تُدار بشكل تجاريٍّ حركة البرجوازية التجارية المحلية الصاعدة. وينتمي المودعون الصغار في المؤسسات المالية والاستثمارية الإسلامية ومعظم عملاء مؤسسات الخدمات الاجتماعية الإسلامية إلىٰ الطبقة المتوسطة والطبقة المتوسطة الدنيا (أو حتىٰ الطبقات الدنيا). إنَّ ما يجمع بين أصحاب الشركات والزبائن علىٰ حد سواء هي رمزية إسلامية مشتركة، ربما تكون رمزية ثقافية

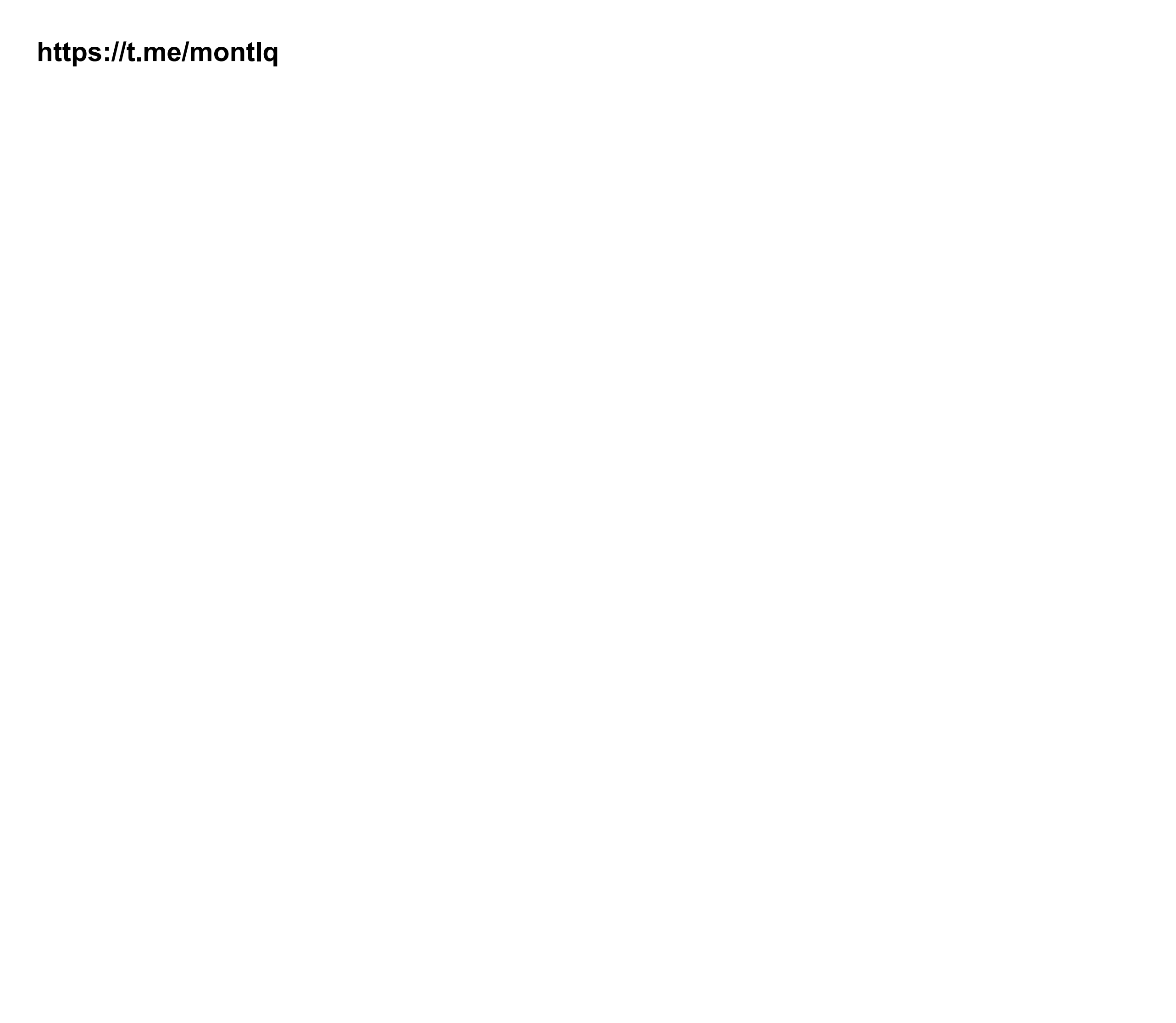
(١) صك هذا المصطلح ريتشارد سكلار (١٩٧٦: ٨٥-٨٧).

بالمعنىٰ العام أكثر من كونها رمزية دينية بمعنىٰ محدَّد. وقد يتشارك الكثيرون منهم أيضًا - وإن كان لأسباب مختلفة - في موقف مناهض للدولة.

إنَّ الشبكات الناشئة للبنوك والشركات ومؤسسات الخدمات الاجتماعية الإسلامية لا تمثِّل - في رأيي - جزءًا من استراتيجية منظَّمة من قِبل الإسلاميين للاستيلاء علىٰ السلطة. وعلىٰ الرغم من أنَّ أجزاء من البرجوازية المحلية الصاعدة قد تتحالف في مرحلة ما أو حتىٰ تندمج مع بعض الحركات الإسلامية، إلَّا أنَّ القوتين ليستا الشيء نفسه. من الصعب بالنسبة لي الاعتقاد بأنَّ فيصل آل سعود، الأمير العربي ورجل الأعمال الدولي، وعمر الطيب، البقَّال السوداني البسيط، يتواجدان «في مركب واحد»، أو أنَّ مركز مصطفىٰ محمود الصحي الفاخر في منطقة المهندسين الراقية وعيادة الفتح الإسلامية المتواضعة في حي المطرية منشغلان حقًّا بنفس الشريحة من المسلمين.


https://t.me/montlq

(٩)
رد الليبراليين الإسلاميين



طيلة فترة السبعينيات وحتىٰ بداية الثمانينيات، بيدَ أنَّ الأصوليين استأثروا بالساحة الخطابيَّة لأنفسهم. إذ كان خطابهم مسموعًا علىٰ نطاق واسع، إلىٰ حدٍّ أنَّ بعض الحُكَّام كانوا مضطرين إلىٰ «ارتداء القناع الديني» لاستباق الإسلاميين، وإلىٰ الحدِّ الذي وجد فيه العديد من الكُتَّاب القوميين والاشتراكيين أنفسهم يستخدمون مفردات ومفاهيم الإسلاميين في مناقشاتهم علىٰ نحو متزايد. كان هناك بالطبع بعض الذين انبروا للردِّ علىٰ الأصوليين في فترة السبعينيات، لكنَّهم كانوا رجال دين رسميين «(مشايخ السلاطين» كما يسميهم الأصوليون) ضُرِب بخطابهم عرض الحائط وعُدَّ مجرد دفاع عن النظام، أو غيرهم من الكُتَّاب العلمانيين الأقحاح وأبرزهم فؤاد زكريا، الذي ألقت «غيْريَّته الفكرية» بظلال من الشك علىٰ كلام العلمانيين، وذلك من منظور ليس فقط الأصوليين، بل أيضًا بعض جمهور المتدينين.

لكن في بداية فترة الثمانينيات، بدأ مَن نسميهم «الليبراليين الإسلاميين» في التصدي للأصوليين وانتقادهم، وعلىٰ الأخص فيما يتعلق بمفاهيمهم عن الجاهلية والحاكمية وتركيزهم علىٰ «سياسيَّة» الإسلام[1]. والكُتَّاب الذين يمثِّلون هذا الاتجاه الإسلامي الليبرالي هم إلىٰ حد كبير، وليس حصرًا،

(١) كتبتُ الجزء الأكبر من هذا الكتاب قبل أن أتمكن من الاطلاع علىٰ عمل ليونارد بيندر القيِّم «الليبرالية الإسلامية» (١٩٨٨). وجد بيندر أنَّه من الممكن أن تشتمل الليبرالية علىٰ مجموعة واسعة من المؤلفين الذين راجع أعمالهم ربما لأنَّه ينظر إلىٰ الليبرالية كسيرورة (علىٰ الرغم من أنَّ إدراج سيد قطب ضمن الليبراليين لا يزال يحيِّرني). ومع ذلك؛ فإنَّ العديد من المؤلفين الذين ذكرهم بيندر ليسوا «إسلاميين» سواء من حيث توجُّههم العقائدي أو حتىٰ من حيث المسائل الذين يتعاطون معها. والواقع أنَّ البعض منهم ليسوا مسلمين (مثل سمير أمين، وهو مسيحي في الأصل)، والعديد منهم ليسوا عربًا أو شرق أوسطين. جميع المؤلفين المذكورين في الفصل السادس حول الإسلام والرأسمالية هم من الغربيين، علىٰ الرغم من أنَّ بعض العرب أمثال حسين مروة، وطيب تيزيني، ومحمود إسماعيل قد كتبوا بشكل مستفيض عن هذا الموضوع، وكان من الممكن أن يستعرضهم بيندر علىٰ نحو مفيد. إنَّ تعريفي لليبراليين الإسلاميين أكثر دقة من تعريف بيندر، وهو ينطبق فقط علىٰ الكُتَّاب الذين هم مسلمون وليبراليون علىٰ حد سواء، والذين يتناولون الموضوعات الإسلامية علىٰ وجه الخصوص.

مصريون؛ ولكن كل ما يُكتَب في مصر يُقرأ في جميع أنحاء العالم العربي. وهذا أمر مفهوم لأنَّ مصر لا تستضيف أكبر حركة إسلامية وأكثرها تنوعًا في العالم العربي فحسب، ولكنها أيضًا واحدة من الدول صاحبة أقدم تقليد علمانيّ في المنطقة. وينبغي الإشارة أيضًا إلىٰ أنَّ «الليبراليين المسيحيين» قد بدأوا يردون كذلك، سواء علىٰ أنصار «الإسلام السياسي»، وفي بعض الأحيان علىٰ أنصار «المسيحية السياسية»[1].

وقد أثير الجدل مرة أخرىٰ، من خلال العديد من الوسائل الصريحة والضمنية، حول إعادة النظر في أطروحة الشيخ علي عبد الرازق في منتصف العشرينيات (عبد الرازق، ١٩٦٦) بأنَّ الإسلام دين وليس دولة. واللافت للنظر حقًا أنَّ شيخًا أزهريًا آخر، هو خالد محمد خالد، خلص في أواخر الأربعينيات إلىٰ نتيجة مماثلة دون أن يقرأ كتاب عبد الرازق (خالد محمد، ١٩٥٠). جادل كلاهما بأنَّ القرآن قد خلا من أية سِمة سياسية للدين الإسلامي، وأن الصيغ السياسية التي تبناها المسلمون بعد ذلك، مثل الخلافة، كانت اجتهادات بشرية، وأنَّ الإصرار علىٰ دمج الدين مع السياسة من شأنه أن يفسد كلًا منهما.

من الواضح أنَّ الخطاب الأصولي المؤثِّر في فترة السبعينيات قد نجح في إثناء خالد محمد خالد عن رأيه السابق في فصل الدين عن الدولة الذي جاء في ثنايا كتابه «من هنا نبدأ»، وفي بداية الثمانينيات ألَّف كتابًا آخر بعنوان «الدولة في الإسلام»، أعاد فيه تأكيد الحِجاج السلفي عن شمولية الإسلام، بما في ذلك مفهوم الأمَّة الإسلامية والدولة الإسلامية علىٰ وجه الخصوص.

---

(١) للاطلاع علىٰ عمل شامل حول المناقشات القبطية، راجع يوسف (١٩٨٧). وللحصول علىٰ أمثلة أخرىٰ عن رد الليبراليين المسيحيين، انظر حنا (١٩٨٠)، سمير أمين (١٩٨٥)، وقارن الحُجة الاستثنائية التي قدَّمتها فرح (١٩٨٦). قارن أيضًا تعليقات فهد الفانك وسلامة في كتاب سعد الدين إبراهيم، (١٩٨٨).

ومع ذلك؛ فإنَّ هذا الكتاب الجديد أصغر حجمًا وأقل صرامةً في أسلوبه، وإذا فحصنا آراء خالد اللاحقة، يتضح لنا أنَّه علىٰ الرغم من أنَّه عاد إلىٰ التراث الفقهي؛ فإنَّ مفاهيمه لا تزال مماثلة بدرجة ما لرأيه السابق. فهو يدعو إلىٰ التجديد، وعلىٰ النقيض من معظم الأصوليين فهو يؤمن أنَّ الشورىٰ إلزامية في الإسلام، وأنَّها تكافئ مفهوم «الديمقراطية» في استخدامه الحالي (راجع مجلة الدوحة، يوليو ١٩٨١؛ جريدة مايو، ٨ مارس ١٩٨٢).

محمد أحمد خلف الله هو ليبرالي إسلامي لم يغيِّر توجهاته علىٰ مرِّ السنين. موضوع كتابه «القرآن والدولة» الذي نُشِرَ لأول مرة في عام ١٩٧٣م، ما زال يتردد صداه في كتاباته الحالية. يرىٰ خلف الله أنَّ جميع المسائل المتعلقة بالحكم -السياسية والإدارية وكذا الاقتصادية والاجتماعية- لم يحرِّمها القرآن الكريم ولكنَّ «الله فوَّض أمرها لجماعة المسلمين» (خلف الله، ١٩٨١). يجادل خلف الله أنَّه إذا كان يجوز لأية حكومة أن توصف بأنَّها إسلامية، فيجب أن تكون بمعنىٰ «الإسلام الحضارة» وليس «الإسلام الدين».

كانت الخلافة، في تصوُّره، نظامًا مدنيًا وليس دينيًا ابتدعه المسلمون، ولم تكن مستمدة بأي حال من سلطة الله ولا نبوَّة محمد (خلف الله، ١٩٨٧ : ٨٨-٩٠). ولا ينبغي علىٰ المسلمين المعاصرين الاعتماد بشكل كبير علىٰ تفسيرات الفقهاء الأوائل في مسائل التنظيم السياسي والاجتماعي؛ لأنَّ مصالح المسلمين الحالية تختلف كثيرًا عن مصالح المسلمين الذين عاشوا قبل ألف سنة، ومن ثمَّ، كانوا بحاجة إلىٰ أحكام وأنظمة مختلفة (خلف الله، ١٩٨٥ : ٦-١٥).

محمد عمارة هو أبرز الليبراليين الإسلاميين من حيث غزارة الإنتاج أو كثرة التأليف، وقد أشرت إلىٰ أفكاره في أجزاء مختلفة من هذا العمل. يجادل عمارة بأنَّ الإسلام يعارض إضفاء طابع ديني علىٰ السياسة والدولة،

أو دمج السلطتين في كيان واحد[1]. فهذا يجب أن يُترك للشعب. ويؤكِّد أنَّ الإمامة ليست -باستثناء عند الشيعة- جزءًا من أصول الدين، بل هي فرع من فروع الفقه (عمارة، ١٩٨٠). وقد وضحت ملامح التمييز بين الدين والدولة في التجربة السياسية التي تمثَّلت في الدولة العربية الإسلامية الأولىٰ التي أسَّسها الرسول وصحابته بالمدينة؛ فكان القرآن الكريم هو دستور الأمَّة بمعناها الدينيِّ، بينما كانت الصحيفة (دستور المدينة) معنيَّة بتنظيم شؤون الأمَّة بمعناها السياسيِّ الواسع (عمارة، ١٩٧٩؛ انظر أيضًا عمارة، ١٩٨٣، ١٩٨٤، ١٩٨٥).

ثمة أفكار مماثلة طرحها العديد من الكُتَّاب المعاصرين حول الإسلام والسياسة. من بينهم، علىٰ سبيل المثال، عصمت سيف الدولة الذي علىٰ الرغم من أنَّه يقرُّ أنَّ كل العبادات في الإسلام جماعية لا بمعنىٰ أنها مفروضة علىٰ الجميع، ولكن بمعنىٰ أن أداءها يتم جماعيًا، فإنَّه يرفض مفهوم الدولة الإسلامية سواء بمعنىٰ أن تكون مقصورة الانتماء علىٰ المسلمين أو أن تكون شاملة الولاية علىٰ كل المسلمين: أي من هاتين الدولتين، كما يجادل، هي «دولة أوهام، لا دولة إسلامية» (سيف الدولة، ١٩٨٦: ١٠٧، ٢٨٨). كما يرىٰ أنَّ دولة الخلافة لم تكن دولة إسلامية في عصرها؛ لأنَّ «ما هو إسلامي لا يكون كذلك إلَّا إذا كان فرضًا أو واجبًا، وما هو غير إسلامي لا يكون كذلك إلَّا إذا كان محرمًا أو مكروهًا. أي أن يكون في الإسلام أمر به

(١) هناك فكرة مماثلة يجادل بها أحمد كمال أبو المجد. يرىٰ أبو المجد أنَّ اندماج الدين والحكومة خاص بعصر النبي محمد فقط. ومن بعده، لا تملك السلطة أي أصل ديني. كما يجادل بأنَّ الإسلام لا يقيم «حكومة دينية»، ورضا الشعب هو مصدر شرعية السلطة في المجتمع الإسلامي، وأنَّ سلطة الحُكم تستند إلىٰ الشعب وتُستمد من عقد البيعة أيًا كانت صورة تلك البيعة ووسائل تنصيب الحاكم استنادًا إلىٰ رضا الرعية، ومع ذلك، فقد عاد شيء من الخلط والغموض إلىٰ هذه القضية، كما يقول أبو المجد، «مع ما رفعه بعض الباحثين والمحدثين، من أنَّ السيادة في الدولة الإسلامية ليست للشعب ولا لمجموع المسلمين، وإنما هي لله وحده». (أبو المجد، ١٩٨٨: ١٣٣-١٤١).

أو منع له. أمَّا إذا كان مباحًا لاختيار المسلمين: إن شاءوا أخذوا به وإن شاءوا تركوه فمسؤولية اختياره أو تركه عليهم وحدهم ولا ينسب اختياره أو تركه إلىٰ الإسلام».

ويؤكِّد حسين فوزي النجار (١٩٨٥) أنَّه علىٰ الرغم من أنَّ الشريعة قد تحدثت عن الأمَّة، فإنَّها لم تتحدث أبدًا عن الدولة. إذ أنَّ إقامة دولة لم يكن أحد أهداف الإسلام، علىٰ الرغم من أنَّ ظاهرة الدولة المركزية كانت معروفة في العالم القديم المحيط بالجزيرة العربية، وحتىٰ علىٰ نطاق محدود في مكة نفسها في شكل المدينة-الدولة. كما لم يقدِّم الإسلام شكلًا ونظامًا للحكم، علىٰ الرغم من أنَّ المبادئ الإسلامية التي يتبعها المسلمون تميل إلىٰ صبغ أنظمتهم الحكومية بطرق معيَّنة (النجار، ١٩٨٥: ١٠٦، ١٦٧).

واحدة من أكثر الانتقادات شراسة لعقيدة الإسلام السياسي هي تلك التي قادها محمد سعيد العشماوي، الذي يرىٰ بعبارات لا لبس فيها: «أراد الله للإسلام أن يكون دينًا، وأراد به الناس أن يكون سياسة» (العشماوي، ١٩٨٧: ٧). إنَّ حكومة النبي هي حكومة الله، وهي حكومة من نوع خاص؛ فلا توجد إلَّا حيثما يوجد نبي، ولا نبي بعد محمد. فمفهوم الحاكمية لله وحده عند الأصوليين الجُدد هو، في رأيه، انحراف خوارجيٌّ. كما يرىٰ العشماوي أنَّ التركيز المفرط علىٰ الحُكم بالشريعة شديد التأثر بفكر اليهودية، أو ما يعرف في الفكر الإسلامي بالإسرائيليات. فعلىٰ النقيض من الأسفار الخمسة المنسوبة إلىٰ موسىٰ عليه السلام؛ فإنَّ «رسالة محمد ﷺ ليست كرسالة موسىٰ رسالة تشريع، إنما هي رسالة رحمة ورسالة أخلاق أساسًا، بحيث يُعدُّ التشريع صفة تالية، ثانوية، غير أساسية» (المرجع السابق: ٣٤). ويذكر أنَّ في القرآن الكريم ستة آلاف آية، ما يتضمن منها أحكامًا للشريعة أو «تشريعات»، في العبادات أو المعاملات، لا يصل إلىٰ سبعمائة آية، منها حوالي مائتي آية فقط هي التي تقرر أحكامًا للأحوال الشخصية والمواريث أو للتعامل المدني أو الجزاء

الجنائي. ويجادل العشماوي بأنَّ صفة التشريع كانت غالبة علىٰ الأسفار الخمسة المنسوبة إلىٰ موسىٰ ﷺ، حتىٰ لُقِّبَ موسىٰ بلقب «مُعْطِي التشريع»، وأنَّ التلمود (التعاليم) أصبح جزءًا من الشريعة، بل لقد أصبح -في الفهم الإسرائيلي- هو الشريعة. أمَّا لفظ الشريعة في وقتنا الحالي عندما يُذكر في الفكر الإسلامي، إنما يعني أساسًا: الفقه الإسلامي، ولا يقصد المعنىٰ الأصلي للفظ الوارد في القرآن الكريم، وفي معاجم اللغة العربية وهو: الطريق والسبيل والمنهج. وهكذا، «بينما أنَّ التشريع (القواعد القانونية) هو محور رسالة موسىٰ ﷺ؛ فإنَّ الرحمة والأخلاق هما محورا رسالة محمد صلىٰ الله عليه وسلم؛ والخلط بين أساس الرسالتين، وتوجيه الإسلام لكي يسير في طرائق اليهودية وفي مساراتها هو تغيير لأساس الرسالة، وتبديل لمحوريها، وتحريف لمعناها، ودفعها دفعًا لكي تأخذ صبغة الإسرائيليات وشكل اليهودية» (العشماوي، ١٩٨٣ب: ٢٢).

ويجادل كذلك أنَّ لفظ الحُكم لا يعني في القرآن الكريم السلطة السياسية علىٰ المعنىٰ الذي يُقصد من اللفظ في لغة العصر الحالي، ولكن بدلًا الحكم بمعنىٰ القضاء (المرجع السابق: ٣٧). كما جادل كُتَّاب آخرون في هذه المسألة أمثال محمد عمارة وحسين أمين ومحمود متولي[1]. إنَّ لفظ الحُكم يعني القضاء بين الناس، أو الفصل في الخصومات، في حين أنَّ السلطة السياسة بالمعنىٰ الذي يُسمىٰ في العصر الحالي: الحكومة، عبَّر عنها القرآن الكريم بلفظ «الأمر». كما يؤكِّد العشماوي أنَّه بالإضافة إلىٰ أنَّ القرآن الكريم لم يتضمن إلَّا آيات قليلة في أحكام المعاملات؛ فإنَّ بعضها مشروطًا «تبعًا لتغيُّر أحوال الزمان وتبدل أرجاء المكان ونشوء وقائع غير الوقائع وأحوال غير

(١) بحسب محمود متولي؛ فإنَّ المسألة بسيطة: الإسلام دين وليس دولة. لم يرد ذكر لفظ «الدولة» علىٰ الإطلاق في القرآن، ولا لفظ «الحكومة»: فكلمة حُكم (كما وردت في سورة المائدة) تشير إلىٰ الحُكم بين الناس، وليس حُكمهم (محمود متولي، ١٩٨٩: ١٥-٢٠). وللاطلاع علىٰ حُجة مماثلة، انظر أيضًا خليل عبد الكريم (١٩٨٧).

الأحوال» (المرجع السابق: ٤٥). وفي هذا الصدد، ذكر أنَّ عمر بن الخطاب وقف حد السرقة في عام المجاعة، ومنع كذلك زواج المتعة، بالرغم من أنَّ كليهما أحكام وردت في القرآن ولم تُنسخ. من ناحية أخرىٰ، الخمر مأمور باجتنابها في القرآن، غيرَ أنَّه لا توجد أيَّة عقوبة علىٰ شربها أو بيعها؛ فذلك لأنَّ هذه العقوبة ليست حدًا، إذ لم تُذكر لا في القرآن ولا في السُنة، وإنما هي تعزيز، أي عقوبة أوجدتها الأمَّة طبقًا لظروفها، وتستطيع تغييرها أو تبديلها. كما يشرح بمزيد من التفصيل أنَّ الشريعة كانت متوقفة إلىٰ حد كبير علىٰ ظروف الزمان وحدود المكان، وقد تأثَّرت بالتقاليد الأخرىٰ، وكانت قائمة دومًا علىٰ تحقيق المصالح العامة. ويترتب علىٰ ذلك أن تكون الشريعة كاملة وشاملة، وتتوافق دائمًا مع الاحتياجات الاجتماعية وتجدد نفسها فيما يتعلق بالمصالح العامة (المرجع السابق: ٥١-٨٦).

أمَّا فيما يخص الحدود، يرىٰ العشماوي أن تطبيقها ليس إلزاميًا، سواء من خلال سُنة النبي أو أفعال الخلفاء الراشدين (العشماوي، ١٩٨٧: ١٨٣). وهذه الحدود عقوبات شرطية، بمعنىٰ أنَّها لا تُطبَّق إلَّا بعد توافر شروط معيَّنة هي قيام مجتمع من المؤمنين التقاة العدول. وقد قصد الفقهاء عندما اشترطوا شكلًا معينًا للشهادة في مسائل الحدود العقابية وضع ضوابط شديدة تحصر تطبيق هذه الحدود في أضيق نطاق، علىٰ أن يكون في العقوبات التعزيرية متسع لأيَّة جريمة ولو كانت حديَّة.

يجادل العشماوي أنَّ المفاهيم السياسية الإسلامية، مثل مفهوم «العدالة»، كانت دائمًا مستمدة، في جميع الدول الإسلامية من الأمويين وما بعدهم، من وجهة نظر فقهية مدعومة بـ «سيف» الدولة. ويكرر فكرة أنَّه كان من النادر جدًا أن يعارض الفقهاء السلطان، ويقتبس كلام عبد الرزاق السنهوري، أحد أعلام الفقه والقانون، الذي يقول:

- «إنَّ القانون العام -الدستوري، المالي، الدولي- في الفقه الإسلامي أقل تطورًا من القانون الخاص -

المعاملات، شؤون الأسرة، القضاء- ولا يزال في مراحله الأولىٰ. ويرجع ذلك إلىٰ قيام أنظمة متعاقبة في التاريخ الإسلامي تقمع أي حركة فقهية تريد إقامة أصول الحُكم علىٰ أُسُس من الحرية السياسية. أمَّا القانون الخاص فقد تقدَّم تقدمًا كبيرًا؛ لأنَّ هذه الأنظمة لم يكن يضيرها تقدمه»[1]. (العشماوي، ١٩٨٣أ)

وفيما يخص المسائل السياسية، يتفق العشماوي مع الرأي القائل بأنَّه كان علىٰ المسلمين، تاريخيًا، إمَّا الرضوخ للمصالح السلطانية التي كان يدافع عنها الفقهاء، أو اللجوء إلىٰ النفاق والمداهنة. وهكذا تحوَّل السعي وراء تحقيق «العدالة» إلىٰ فعل تشريع شكليٍّ بشكل كبير، ولم يتضمن سوىٰ قدر ضئيل من الوعي الفردي (المرجع السابق: ١١٢-١٢٣).

إنَّ توصيف العشماوي للأصوليين الجُدد المعاصرين لافت للنظر. فهو يرىٰ أنَّهم جزء من ظاهرة الأصولية العامة الناتجة عن التحرُّر من أوهام المؤسسات السياسية والروحية الحالية، وأنَّ ما يمنحهم طابعهم الإسلامي المميَّز هو هوسهم بقيم «إسلام البداوة» بدلًا من «إسلام الحضارة». ويستجلي التأثير «العربي» المعاصر، الذي أثارته الهجرة إلىٰ البلدان النفطية وتأثير دول

(١) في الواقع؛ فإنَّ السنهوري نفسه، علىٰ الرغم من حماسته للتقاليد الإسلامية، قد وجد عددًا قليلًا من الأحكام والنصوص المستوحاة مباشرة من الشريعة التي يمكن أن يدمجها في القانون المدني الذي عُهِدَ إليه بوضعه في الثلاثينيات (راجع النقاش بين طارق البشرىٰ وحسين أحمد أمين، في مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٥: ٦١٧-٦٥٠). وبعد أكثر من نصف قرن من ملاحظات السنهوري، لاحظ فقيه قانوني مصري آخر قلة عناية فقهاء المسلمين بمسائل القانون العام، وخاصة البحوث الدستورية أي ما يتعلق بنظام الحكم وشؤون السياسة العامة للدولة، وقد اتجه القليل من علماء الفقه إلىٰ البحث في مسائل القانون الدستوري وأغلب هذه البحوث اتجه إلىٰ موضوع الخلافة (عبد الحميد متولي، ١٩٨٥: ١٦٤-١٦٥).

الخليج، الذي يضفي نزوعًا معينًا عند أصحاب البداوة نحو الغلظة في التصرف والخشونة في القول والفجاجة في التفكير، وكلها أمور أكثر بداوة من كونها إسلامية. ويذكر كذلك أنَّ الأشخاص الذين لديهم مثل هذه النظرة هم خصوم في نوع من الصراع الطبقي، داخل طبقة وسطىٰ آخذة في التوسُّع، بين أبناء الطبقة الوسطىٰ العليا مع مبادئهم الليبرالية واتجاهاتهم الديمقراطية السياسة وبين أبناء الطبقة الوسطىٰ الدنيا المنغلقين ثقافيًا (العشماوي، ١٩٨٧ : ٥٨-٦٢).

ويساهم العشماوي في النظرية القائلة بأنَّ ظهور الإسلام السياسي كان ردة فعل علىٰ حل الخلافة الأخيرة وتعبيرًا عن قلق ثقافي واجتماعي. ويتتبع أصول هذه النظرية حول الإسلام السياسي إلىٰ مقال كتبه الدكتور عبد الرزاق السنهوري في ذروة الجدل الدائر حول الخلافة عام ١٩٢٩م، تضمن في أول فقرة منه عبارة: «الإسلام دولة ودين» (المرجع السابق: ١٥٧). وكان الهدف من المقال «تقديم شعار أكثر من تحليل موقف. ولأنَّ العواطف كانت جامحة والمشاعر كانت فائرة، ولأنَّ القول البراق يميل إليه كل مسلم في ظروف محنة الخلافة، ولأنَّ الشعار الغامض يمكن تأويله حسب أي موقف أو تفسيره طبقًا لأي غرض، فقد شاع القول وفشا الشعار، حتىٰ تلقفته دعاوىٰ كانت تهدف من ورائه إلىٰ دخول معترك السياسة». استمر هذا الاتجاه، علىٰ الرغم من حقيقة أنَّ «القرآن الكريم لم يتضمن أيَّة آية تتعلق بالحُكم (السياسي) أو تحدِّد نظامه، ولم تتضمن الأحاديث الشريفة أي حديث في هذا الصدد؛ فحاملو الشعار علىٰ هذا المعنىٰ لم يحدِّدوا قط ما يقصدونه بتعبير «الشريعة الإسلامية»، أو «شرع الله». ومن الجلي تمامًا أنَّهم يخلطون في ذلك بين أحكام الدين من عبادات وشعائر، ومنهج الإسلام الديني الخلقي، والأحكام التشريعية الخاصة بالمعاملات في القرآن والسُنة، وآراء الفقه الإسلامي». وهكذا ازدادت الدعوة لإقامة حكومة إسلامية، مدعومة بالادِّعاء بأنَّ الأنظمة الحالية في البلدان

الإسلامية لم تكن إسلامية، رغم أنَّ غالبيتها كانت تسترشد في معظم قوانينها بالمبادئ والأخلاق الإسلامية ولا تستعير سوىٰ أساليب الصياغة من القانون الوضعي الأوروبي (المرجع السابق: ١٥٧-١٦٣).

وعلىٰ غرار العشماوي، بزغ نجم حسين أحمد أمين بشكل رئيس من خلال ردوده علىٰ أطروحات الأصوليين والإسلاميين السياسيين. يدعو حسين أمين في الأساس إلىٰ إحياء الاجتهاد الذي يجب أن يتحقق، من بين أمور أخرىٰ، من خلال تنقيح الأحاديث الشريفة ومراجعة سيرة النبي. لقد عزىٰ الفقهاء العديد من الأقوال إلىٰ النبي علىٰ مرِّ السنين؛ لسد الفجوة الاجتماعية وتلبية الحاجات الاجتماعية كذلك. وهذا يجب أن يُعلِّم الجيل المعاصر أنَّ المصالح الاجتماعية والسياسية لعبت دورًا مهمًا في نشوء الدولة الإسلامية، وينبغي أيضًا أن يقلِّل من النزوع الحالي المفرط نحو الاعتماد بشدة علىٰ الحديث (أمين، ١٩٨٥: ٦٠-٦١).

يقدِّم حسين أمين وصفة للإصلاح تتمثَّل في نوع من الإسلام الحضاري القائم علىٰ الثقة بالذات والمبنيِّ علىٰ القيم التي يمكن أن يقدِّمها الدين الإسلامي، والتقاليد الشرقية، والتراث الفكري العربي (المرجع السابق: ١٢٨). وفي هذا المسعىٰ، يجب استعمال عقل منفتح فيما يتعلق بالنص الإسلامي: انظر، علىٰ سبيل المثال، في عقوبة قطع يد السارق التي كانت عقوبة مناسبة للمجتمع البدوي (حيث كانت السرقة بمثابة القتل، بالنظر إلىٰ أنَّ الشكل الغالب للملكية في شبه الجزيرة العربية في الجاهلية وفي زمن النبي هو الملكية المنقولة دون العقارية). وقد لا تكون عقوبة مناسبة الآن، كما يجادل، في زمن تشمل فيه الملكية الأراضي والعديد من الأشياء الأخرىٰ. ويقدِّم أمين تفسيرات مماثلة فيما يخص الحجاب الذي يعزوه إلىٰ التقاليد الفارسية ما قبل الإسلامية، وإلىٰ العديد من المسائل الأخرىٰ (المرجع السابق: ١٣١-١٣٢). ولذا؛ فإنَّ المنهج الذي ينصح به مستوحىٰ مما يسميه «روح الإسلام»، ومن

تفسير واسع الأفق للنص، بدلًا مما يسميه «الإيمان بالدلالة الخرافية للكلمة» (المرجع السابق: ١٣٢ -١٣٨).

وفيما يخص الدعوة إلىٰ التطبيق الفوري للشريعة، لا يرىٰ حسين أمين أنَّها مهمَّة بسيطة، فالقرآن والسُنة لا يتضمنان سوىٰ أحكام تشريعية محدودة، في حين أنَّ كتب الفقه مليئة بالأحكام المتناقضة (أمين، ١٩٨٧: ١٨٨). كما اعتمد الحُكَّام المسلمون، بما في ذلك الخلفاء الراشدون، علىٰ التقاليد المحلية بدرجة كبيرة، وفي بعض الأحيان أوقفوا تطبيق بعض الأحكام الشرعية أو عدَّلوها (المرجع السابق: ١٩٠). حتىٰ وحَّد الإمام الشافعي وسوَّىٰ بين وحي السُنة ووحي القرآن، وجعلهما علىٰ درجة واحدة من حيث قوة الإلزام، مما أدىٰ إلىٰ تقييد شديد لنطاق الحرية التشريعية (المرجع السابق: ١٩٣-١٩٤). كانت إحدىٰ سُبل تجاوز هذا التشدُّد، علىٰ حد قوله، هي وضع الفقهاء لأحاديث تجسِّد آراءهم وتتماشىٰ مع التطورات الحالية، ثم نسبها إلىٰ النبي (المرجع السابق: ١٩٤). كما عزىٰ الفقهاء أحكامًا أخرىٰ إلىٰ الإجماع الذي رفعه البعض أيضًا إلىٰ درجة كبيرة جدًا من الإلزام، إلىٰ حدِّ أن أجزاء معيَّنة من الشريعة (مثل تلك الأمور المعنيَّة بالخلافة) استندت كليًا إلىٰ الإجماع (المرجع السابق: ١٩٧). وبعد الصرامة والتشدُّد في أحكام الشريعة، شرع فقهاء الشافعية والحنفية في كتابة عشرات الكتب عن «الحيل»، مما مهَّد الطريق إلىٰ جو فاسد من النفاق الذي أصبح «سِمة المجتمع الإسلامي بطريقة لا مثِيل لها في أي مجتمع آخر» (المرجع السابق: ٢٠٧). ولكي نكون صادقين، يجب علىٰ الفقهاء والمفسِّرين أن يقرِّوا صراحة أنَّ بعض أحكام القرآن والسُنة كانت تهدف إلىٰ التعامل مع شرور وآثام مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بعصرهم (العصر الجاهلي وعصر النبوة)، وأنَّ الأجيال التالية لها كل الحق في تعديل هذه الأحكام، علىٰ هُدىٰ من «روح الإسلام»، وآفاق أكثر رحابة (المرجع السابق: ٢١٥-٢١٧).

تتعلق إحدىٰ أفكار أمين المهمَّة في هذا الصدد بالجدل الدائر بين أنصار الشريعة وأنصار القوانين الوضعية في مصر. فقد قال طارق البشرىٰ (المُشار إليه في أجزاء مختلفة من هذا العمل) وآخرون مؤخرًا إنَّ القوانين المصرية الحالية كانت فرنسية في الأصل ويجب استبدالها، من أجل «الأصالة»، بقوانين إسلامية مستمدة من الشريعة والفقه. وجاء رد حسين أمين علىٰ مثل هذه الدعوة علىٰ النحو التالي:

- «غيرَ أني أسألهم [أنصار الشريعة] وما قولهم في النظم الوافدة من شبه الجزيرة العربية إلىٰ مصر مثلًا في القرن السابع الميلادي، ومنها التنظيمات القانونية والحقوقية التي نراهم اليوم يدعوننا إلىٰ العودة إليها؟ أكانت مطابقة لتقاليد الشعب القبطي وأصوله ومعاييره وكيانه وتطوره التاريخي؟ وكيف عسانا أن نتصوَّر موقف هؤلاء القانونيين من هذه النظم الوافدة لو أنهم كانوا يعيشون في وقت الفتح العربي لمصر؟ وكم من السنين يا تُرىٰ يرونها لازمة حتىٰ تصبح النظم الوافدة تراثًا نتعلق به، وندعو إلىٰ العودة إليه؟ ألا يمكن بهذا المنطق ومن هذا المنطلق أن تصبح القوانين الفرنسية هنا بمضي الوقت من ضروب التراث؟»[1] (أمين، ١٩٨٨: ٢٣١-٢٣٥)

تحليل حسين أمين للحركات الإسلامية المعاصرة لافت للنظر بشكل خاص. فهو يرىٰ أنَّه ابتداءً من جماعة الإخوان المسلمين وحتىٰ جماعتي

(١) هناك بالفعل رأي راسخ بين العديد من فقهاء القانون المصريين بأنَّ معظم القوانين الوافدة جرت عملية توطينها بالفعل، سواء أثناء مرحلة الصياغة أم كنتيجة لفترة طويلة نسبيًا من التطبيق والتعديل. ولذلك يمكن اعتبارها بمثابة «العُرف»، وهو مصدر إضافي مقبول للشريعة. (راجع نبيل عبد الفتاح في كتاب سعد الدين إبراهيم، ١٩٨٨: ٢٩٣-٢٩٤، ونبيل عبد الفتاح، ١٩٨٤: ٨٥-١٠٩).

التكفير والهجرة والجهاد وغيرهم، لم يعد الإسلاميون مجرد أفراد يكتبون عن الإصلاح أو النهضة، بل تنظيمات تتفاعل مع المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المحيطة بهم. ويذهب أفراد التيارات الإسلامية الجديدة إلىٰ أبعد مما ذهب إليه الجيل الأول من الإصلاحيين الإسلاميين في نسبة القدرة إلىٰ الإسلام علىٰ التصدي لكل تفاصيل مظاهر حياة الفرد والمجتمع. وعلىٰ الرغم من إصرارهم علىٰ الطابع الشمولي للإسلام وتفرده؛ فإنَّهم لم يفلحوا إلَّا في إبراز حفنة من النقاط والقضايا، ركَّزوا عليها، وألحفوا في تكرارها إلىٰ حد الإملال مثل: موضوع الربا وفائدة البنوك، وسفور المرأة وتحديد النسل، وضرورة إقامة الحدود الشرعية، وكراهية العلمانويَّة والتفرقة في المعاملة بين المسلمين وأهل الذمة (المرجع السابق: ١٣٠-١٣٦).

ما هي أسباب هذا التحوُّل؟ يعتقد أمين أنَّ جذور التحوُّل في مصر تعود إلىٰ الحقبة الناصرية والحقبة الساداتية، عندما تم فك الروابط التقليدية مما أفضىٰ إلىٰ موقف فردانيٍّ يعتمد علىٰ المكاسب الشخصية والشكوك المتبادلة وانعدام الأمن الاجتماعي (لاحظ تأثير الأفكار المجتمعية الجماعية علىٰ تفكيره هنا) (أمين، ١٩٨٧: ١٨١-١٨٢). ومع ذلك؛ فإنَّ هذه النزعة الفردانيَّة المتفشية، في ظل الظروف التي كانت تعيشها مصر، لم تُمكِّن الجميع من الارتقاء الاجتماعي. والواقع أنَّ العديد من أعضاء البرجوازية القديمة والجديدة يخافون من احتمال خفضِ رواتبهم إلىٰ حد التساوي مع عناصر أشباه البروليتاريا. واعتقد كثيرون أنَّهم لا يستطيعون تجنب مثل هذا المصير دون اللجوء إلىٰ الانحراف والفساد. ومعظم الذين لم يرغبوا في اتباع مسار الفساد لجأوا إلىٰ الدين كوسيلة للدفاع عن النفس، من خلال نوع من التحدي الأخلاقي والمقاومة الرمزية (المرجع السابق: ٢٣٤-٢٣٦). وهكذا، في عصر السادات، أضحت من أهم ظواهر المجتمع المصري ظاهرة الرعب لدىٰ البرجوازية من أن تتحول إلىٰ بروليتاريا، وإدراكها عجزها عن صد التيار الذي يجرفها تجاه هذا المصير إلَّا بتقبلها فكرة الانحراف. غيرَ أنَّ أولئك الذين لم

تسمح لهم ضمائرهم بالانحراف، رأوا أنَّه لا بديل أمامهم من أجل الحيلولة دون انهيار كيانهم غير الانضمام إلىٰ جماعات تُشعرهم عضويتهم فيها بأنَّهم ليسوا وحدهم في خضم الصراع (أمين، ١٩٨٨: ١٦٤-١٦٦).

في الوقت نفسه، بدَا أنَّ حسين أمين يعني أنَّ أولئك الذين يستفيدون من الظروف الفاسدة القائمة في المجتمع والذين يتسلقون السُلم الاجتماعي الاقتصادي يستخدمون الدين أيضًا لتمهيد الطريق لوصولهم إلىٰ السلطة. ويصوِّر سيناريو محتمل مماثلًا للسيناريو الذي ساهم في ظهور الفاشية. فالشركات الإسلامية سوف تشجِّع الحركات الدينية علىٰ الاستيلاء علىٰ السلطة، ربما عن طريق انقلاب، لاحتواء الصراع الطبقي واستباق أية احتمالات اشتراكية قد يولِّدها هذا الصراع. إنَّ تطبيق الشريعة كهدف من شأنه أن يصرف الناس عن مستغليهم الحقيقيين، وإنَّ غير المسلمين الموجَّهة لهم عداوتهم سيقدمون لهم «كبش الفداء» المناسب. كما أنَّ خلافات العلمانيين مع بعضهم البعض حول صغائر الأمور من شأنها أن تمنح التحالف الثيوقراطي/الرأسمالي فرصة أسهل للاستيلاء علىٰ السلطة، وتأسيس دولتهم الفاشية من رجال الدين والمليونيرات (المرجع السابق: ٣٠٩-٣٢٦).

هذه الرؤية التي يقدِّمها أمين مهمَّة جدًا من حيث إنَّه علىٰ الرغم من أنَّها موجزة ومقتضبة، فإنَّها تؤكِّد علىٰ فكرة أنَّه لا يوجد اقتصاد سياسي «إسلامي» علىٰ وجه التحديد، وأنَّ طبقات البرجوازية والبروليتاريا بوسعها أن تكشف عن مخاوفها وشواغلها بتعبيرات بل وفي هيئة دينية. وقد أشرنا في هذا العمل إلىٰ أنَّه في حين أنَّ شرائح الطبقة الوسطىٰ الدنيا قد تبنّت نزعات إسلامية متطرفة عند الشعور بعدم إمكانية الارتقاء الاجتماعي؛ فإنَّ الشرائح الصاعدة من البرجوازية الصغيرة التي جمعت الكثير من الأموال من خلال الطفرة النفطية هي أكثر نزوعًا إلىٰ نوع من الرمزية الإسلامية التي تعمل بمثابة رأس الحربة لبرجوازية تجارية محلية صاعدة.

ولعل أشرس الانتقادات وأكثرها جرأة للإسلاميين هي تلك التي وجَّهها لهم فرج علي فودة. علىٰ غرار الكُتَّاب الآخرين، فرج فودة هو ببساطة مسلم ليبرالي، لكن لا يمكن تصنيفه بين الليبراليين الإسلاميين بالمعنىٰ الدقيق للكلمة؛ لأنه - علىٰ عكس الكُتَّاب الذين استعرضناهم بالفعل - علماني قحّ. ومع ذلك؛ فإنَّ أهميته في الجدل الإسلامي مستمدة من حقيقة أنَّه، علىٰ عكس فؤاد زكريا مثلًا، لا يتورع عن مواجهة الإسلاميين صراحةً مع تفاصيل مستقاة من الكتابات التقليدية عن التاريخ الإسلامي والعقيدة الإسلامية.

تتمثَّل إحدىٰ مهام فودة الرئيسة في إزالة الغموض الذي يكتنف ارتباط الإسلاميين بعصر الخلفاء الراشدين باعتباره نموذج الدولة الإسلامية العادلة والتقيَّة. ويذكِّر المسلمين باغتيال الخلفاء الراشدين والفتن والصراعات التي وقعت في غضون ثلاثة عقود فقط من الهجرة المباركة والحُكم النبوي (فودة، ١٩٨٥: ١٥). ويستنتج من ذلك أنَّ الطوباويَّة الإسلامية لم تتحقق أبدًا من خلال الخلافة الإسلامية حتىٰ في عصرها الذهبي؛ لأنَّه كان هناك دومًا اختلاف وفجوة بين الإسلام الدين والإسلام الدولة. ومن هذا المنطلق، يواصل فودة الدعوة صراحةً لفصل الدين عن السياسة، فالفصل بين القضيتين أرحم بالإسلام والمسلمين (المرجع السابق: ٢٣). ويجادل كذلك بأنَّ تطبيق الشريعة سيؤدي حتمًا إلىٰ «دولة دينية» - مفهوم غريب عن الإسلام - وسيؤدي بالتأكيد إلىٰ تدمير الوحدة الوطنية (المرجع السابق: ٥٢-٥٣). كما سيؤدي إلىٰ نوع من الحكم الاستبدادي تحت راية محاربة المفسدين في الأرض (المرجع السابق: ٦٣). وهو يستشهد بثلاث قصص موجزة عن تطور أسلوب الحُكم واختلافه في عهود ثلاثة، أولها عهد عمر بن الخطاب، وثانيها عهد معاوية بن أبي سفيان، وثالثها عهد عبد الملك بن مروان. فالقصة الأولىٰ هي نموذج لصدق الحاكم مع الرعية، وصدق الرعية مع الحاكم. والقصة الثانية نموذج رائع لخداع الكلمات حين يصبح للعبارة ظاهر وباطن، وللكلمة مظهر ومخبر.

أمَّا القصة الثالثة فهي تعلن عكس ما أعلنه عمر، وتهدد بالقتل في حسم وصراحة، ليس لمن يخالف الأمير أو يعترض عليه، وليس لمن يرفع في وجهه السيف أو حتىٰ الخشب، بل لمن يدعوه إلىٰ تقوىٰ الله. ويقول فودة إنَّ «هذه قصص ثلاث توضح كيف تطور الأمر من خلافة الراشدين إلىٰ خلافة معاوية، ثم كيف أصبح الأمر عندما استقر الملك، ولم يعد هناك داع للخلافة. إنَّ القصص الثلاث تنتقل بنا بين حالات ثلاث، أولها العدل الحاسم، وثانيها الحسم الباسم، وثالثها القهر الغاشم، وكل ذلك خلال نصف قرن لا أكثر» (فودة، ١٩٨٨: ٧٥-١٣٣).

البديل الذي يطرحه فودة هو ببساطة «الوطنية المصرية» (فودة، ١٩٨٥: ٩٩-١١٤)، فهي الطريقة الوحيدة، برأيه، لتجنب الفتنة التي وقعت في السودان عندما طبَّق النميري الشريعة هناك (المرجع السابق: ١١٥). في الواقع، يعتقد فودة أنَّ غياب القضية الوطنية هو السبب الرئيس في تنامي قوة الإسلام السياسي باتجاهاته المختلفة، الذي عززته الأزمة الاقتصادية الساحقة في السنوات الأخيرة:

- «إذا سألت عن مواقع تركُّز الجماعات الإسلامية في القاهرة، فسوف تكون الإجابة، اذهب إلىٰ المرج أو عزبة النخل في أقصىٰ شرق القاهرة، أو اذهب إلىٰ المنصورية وإمبابة في أقصىٰ غربها، ولن ينصحك أحد بالذهاب إلىٰ أقصىٰ الشمال في شبرا الخيمة أو شبرا المظلات، أو إلىٰ أقصىٰ الجنوب في منشأة ناصر أو حلوان، وبالقطع فإنَّ أحدًا لن يذكر لك الزمالك أو مصر الجديدة». (المرجع السابق: ١٧٠-١٧٤)

يعلن فودة بوضوح إيمانه بأنَّ الدعوة إلىٰ إقامة حكومة دينية تمثِّل «انحدارًا ثقافيًا شاملًا» (فودة وآخرون، ١٩٨٧: ١١)، ستكون ضحيته الرئيسة

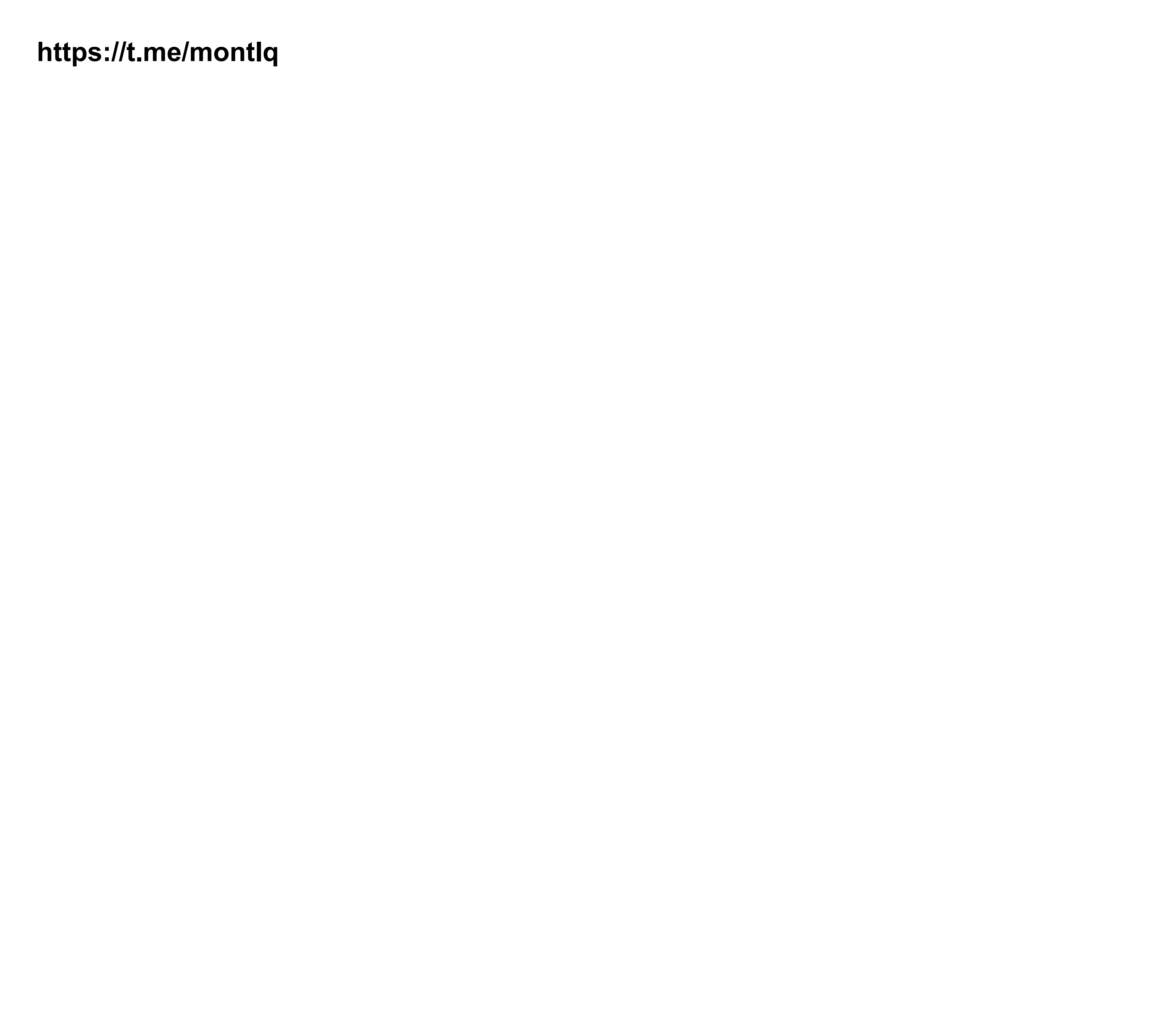
هي الوحدة الوطنية. إنَّ مصادر الفتنة الطائفية ليست غريبة، كما هو مزعوم في كثير من الأحيان، ولكنها نتيجة الدعوات إلىٰ إحياء دولة إسلامية، لا يمكن، بحكم تعريفها، أن تكون متسامحة (المرجع السابق: ١٨). ولذا؛ فإنَّ التنافس القديم في مصر بين المسلمين والأقباط علىٰ الوظائف الحكومية وغيرها من الفرص (مثل الحق في بناء المساجد والكنائس) عززته الآن حملة إعلامية متصاعدة تنتقد المسيحيين ومعتقداتهم، انطلقت علىٰ التلفاز علىٰ يد أشخاص مثل الشيخ الشعراوي، ومن خلال أشرطة الكاسيت للشيخ كشك، وجاء الرد عليها من خلال العظات الروحية وأشرطة الكاسيت لأشخاص مثل القمص بولس باسيلي (المرجع السابق: ٢٩).

يجادل فودة أنَّ العدل لا يتحقق بصلاح الحاكم، ولا يسود بصلاح الرعية، ولا يتأتىٰ بتطبيق الشريعة (لأنَّ تطبيق الشريعة الإسلامية من قِبل الحُكَّام المسلمين لم يكفل ذلك تاريخيًا)، وإنما يتحقق بوجود ما يمكن أن نسميه نظام حُكم قائم علىٰ الضوابط التي تتعلق بقواعد وأنظمة معروفة. والأكثر من ذلك أنَّ المجتمعات المعاصرة تعاني من العديد من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والتنظيمية، لكنَّ حل تلك المشكلات ليس رهنًا بتطبيق الشريعة (فودة، ١٩٨٨: ٢٢-٣٠). ويرىٰ فودة أنَّ قراءة التاريخ الإسلامي تكشف لنا أنَّنا نعيش الآن في «مجتمع أرقىٰ بكل المقاييس، وعلىٰ رأسها مقاييس الأخلاق، وهو مجتمع أكثر تقدمًا وإنسانيَّةً فيما يختص بالعلاقة بين الحاكم والرعية، وأنَّنا مدينون في ذلك كله للثقافة الإنسانية التي يرفضها جوهر الدين، ولحقوق الإنسان التي لا تتناقض مع حقوق الإسلام» (المرجع السابق: ١٣٤). وحدها القراءة المشوَّهة والانتقائية للتاريخ الإسلامي تشير إلىٰ خلاف ذلك. وعلىٰ أيَّة حال، لن تعود عصور الماضي أبدًا وسيكون من الأفضل أن يركِّز الشباب طاقاتهم علىٰ تعزيز الوحدة الوطنية، وعلىٰ حل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية المنتشرة في عالم اليوم (المرجع السابق: ١٤٠-١٤٣).

في ختام هذا الفصل، قد يكون من المفيد تقديم تقييم موجز من باحث غير مصري، هو خليل علي حيدر، عن الصحوة الإسلامية الحالية. يؤيِّد حيدر الإمكانات التضامنية المناهضة للإمبريالية في أطروحة الإسلاميين، ويُقدِّر حقيقة أنَّ الحركات الإسلامية هي نتيجة للوضع العربي المتدهور، ورد فعل له، في ظلِّ تفاقم الأزمات السياسية والاقتصادية والتنموية (حيدر، ١٩٨٧: ٢٠١-٢٠٥). ومع ذلك، لديه شكوك حقيقية فيما يخص الصحوة الإسلامية الحالية. فهو يعارض الخلط بين الدين والقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية، معتقدًا أنَّ هذا من شأنه أن يقيِّد التقدم ويؤدي إلىٰ اضطرابات اجتماعية. ويرىٰ أنَّ الاعتقاد بأنَّ «العودة إلىٰ الإسلام» ستحل جميع المشكلات هو محض خرافة كبيرة (المرجع السابق: ٢٠٥). ما يثير حيرته بشكل خاص هو أنَّ خريجي الكليات العلمية هم الذين يبددون معظم طاقاتهم في الجدال حول الخلافات الدينية والفقهية القديمة، كما أنَّه منزعج من أنَّ العديد من المفكرين المحافِظين والأشخاص المتدينين والناس البسطاء يؤمنون، في يأس وقنوط، بخرافة مفادها أنَّ تولي الأحزاب الدينية للسلطة سيحل جميع المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ما يتوقعه، إذا حدث ذلك، هو صورة مختلفة تمامًا، فيقول: «سوف تهيمن الأحزاب الدينية علىٰ مجلس الشورىٰ، مانعةً أي شخص تشك في ولائه لها من دخول المجلس. وينطبق الشيء نفسه علىٰ رئيس الدولة وعلىٰ جميع المناصب العامة. وسيتم فرض هيمنة حديدية علىٰ جميع المناهج والأفراد في المدارس والجامعات. بالإضافة إلىٰ فرض ضوابط صارمة علىٰ الصحافة والنشر. وكل مَن هم في المناصب الرئيسة في الوزارات والشركات والنقابات والجمعيات سيكونون بيادق في أيدي الإسلاميين. والحزب الديني سوف يقع تحت رحمة التجَّار، وسيكون التجَّار تحت رحمة الحزب نفسه. وسيكون هناك صراع مستمر، ونزاع سياسي واجتماعي ونفسي لا نهاية له». (المرجع السابق: ٢٠٦-٢٠٧)

ما يجعله يميل إلىٰ التكهن بهذه الصورة المظلمة؛ هو حقيقة أنَّه علىٰ الرغم من أنَّ ملامح الدولة التي حدَّدها الإسلاميون أبعد ما تكون عن الوضوح، فإنَّنا علىٰ يقين بأنَّها ستكون «دولة أيديولوجية»، وهي حقيقة ستولِّد العديد من الانقسامات في المجتمع، ويمكننا القول أيضا إنَّ هدفها هو إقامة دولة دكتاتورية فاشية تقمع المعارضة وترفض الاختلاف. إنه يشعر بالقلق من تداعيات السطحيَّة المفرطة للأفكار التي يطرحها الإسلاميون؛ فهي أفكار مليئة بالتفسيرات التآمرية التي تلقي باللوم في كل الصعاب علىٰ أيادٍ مسيحية أو يهودية أو ماسونية خفيَّة[1]! ولا يؤمن أنَّ العقائد يمكن أن تحل محل الأمم أو الأوطان كملاذ دائم للشعوب. ويرىٰ أنَّ الصحوة الإسلامية مؤقتة والأوطان دائمة (المرجع السابق: ٢٠٧-٢١٤).

(١) أي اتجاه فكري أو سياسي لا يروق للإسلاميين غالبًا ما يكون مرده إلىٰ مؤامرة من الكفار. وبالتالي؛ فإنَّ اللوم يقع علىٰ العلوم الاجتماعية الحديثة بسبب الشياطين اليهود الثلاثة، دوركهايم، وماركس وفرويد. ويقع اللوم في مسألة زوال الخلافة العثمانية علىٰ يهود الدونمة في البلقان. كما يقع اللوم علىٰ المسيحيين العرب في ظهور القومية العربية.



خلاصة

* يتبيَّن لنا من المراجعة السابقة أنَّ الأصوليين لم يعودوا يستأثرون بالساحة الخطابيَّة لأنفسهم؛ فالليبراليون الإسلاميون والمسلمون الليبراليون بدأوا الرد علىٰ تحدّي الأصوليين، والعديد منهم يخوضون هذه السجالات والمناظرات من منظور إسلامي وعبر مفاهيم إسلامية كذلك، وهو ما يضفي الكثير من المصداقية علىٰ حُجتهم. إنَّ مَن نسميهم الليبراليين الإسلاميين يختلفون بشكل كبير في أفكارهم وأسلوبهم، لكنهم بشكل عام أقل التزامًا بالنصوص ويميلون بدرجة أكبر إلىٰ فهم الإسلام في إطار السياقين التاريخي والاجتماعي. كما أنَّهم أقل عدائية تجاه النظام الاجتماعي القائم، وتجاه نزوعاته الإنسانويَّة، بل والحداثيَّة إلىٰ حد ما. ويسعون إلىٰ مزج عناصر معيَّنة من «الإسلام المُعصرن» بعناصر معيَّنة من «التحديث المؤسلم».

من الصعب في هذه المرحلة تحديد أيَّة صفات طبقية مميزة لهذه المجموعة التي نسميها الليبراليين الإسلاميين. بيدَ أنَّ النقاش يتناول بالأساس قضايا عقائدية وثقافية. ومع ذلك، من الممكن استخلاص بعض الملامح العامة. فالتأكيد النسبي علىٰ أمور مثل العقلانية والتنمية والتصنيع والاستقلال الوطني قد يوحي بأنَّ الليبراليين الإسلاميين يتكلمون نيابة عن طبقة من المهنيين والتكنوقراط وصغار التجَّار ترتبط في جزء منها بالدولة وتسعىٰ في جزء آخر إلىٰ التحرُّر من هيمنة الدولة. ولذلك يمكن تمييز هذه المجموعة علىٰ نطاق واسع من خلال البرجوازية التجاريَّة الصاعدة (من الاقتصاد

الموازي والبنوك والشركات الإسلامية) ومن عناصر الانتلجنسيا ذوي النزعة البروليتاريَّة (من الخريجين الجُدد المحبطين اجتماعيًا، وطلاب الجامعات الذين علىٰ وشك التخرُّج)[١].

ربما يجدر بنا الإشارة في هذه النقطة إلىٰ تيار ما بعد حداثي صغير لكنه بارز بين بعض الكُتَّاب العرب الذين يتعاطون مع القضايا الإسلامية. بالرغم من انتقاداتهم للاختزالية والشيوعية والمركزية الأوروبية في أطروحة «التحديث» في نسختها العامة[٢]، فإنَّ هؤلاء الكُتَّاب منشغلون بالتفاصيل الخاصة بالأزمة الاجتماعية والاقتصادية الحالية، ومهتمون بإيجاد حلول تنموية، مُجدية ثقافيًا ومستقلة علىٰ الصعيد الوطني. ويمكن اعتبار أنَّ الكُتَّاب الإسلاميين الجُدد ذوي النزعات الوطنية و/أو اليسارية، أمثال حسن حنفي، وطارق البشري، وعادل حسين، وبدرجة ما جلال أمين، من بين الذين يمثِّلون هذا التيار.

وعلىٰ الرغم من أنَّ أمثال هؤلاء الإسلاميين الجُدد أو التراثيين الجُدد -لكي أكون أكثر دقة- يُنظر إليهم باعتبارهم متعاطفين مع قضية

---

(١) هناك، بطبيعة الحال، قيود شديدة علىٰ قدرتنا علىٰ التنبؤ بالنزوعات الأيديولوجية للفرد علىٰ أساس الانتماء الطبقي، وهذا ينطبق بشكل خاص علىٰ الطبقات المتوسطة المعقَّدة (وينطبق بشكل كبير كذلك علىٰ المثقفين داخل تلك الطبقات). قد يلتزم الإخوة من نفس العائلة بمواقف فكرية/ أيديولوجية مختلفة وأحيانًا متناقضة. ولذلك، فمن بين الشخصيات المذكورة في هذا الكتاب: كان عبد القادر عودة أحد الأصوليين البارزين في جماعة الإخوان المسلمين، في حين أنَّ شقيقه عبد الملك عودة كان قوميًا علمانيًا. كما كانت زينب الغزالي زعيمة «الأخوات المسلمات»، بينما كان شقيقها عبد المنعم ماركسيًا. وهناك أيضًا أحمد حسين الذي كان ذا نزعة اشتراكية إسلامية بينما كان شقيقه عادل ماركسيًا (وسُجِنَ لعدة سنوات بسبب ذلك، رغم أنَّه تبنىٰ في السنوات الأخيرة موقفًا يشبه إلىٰ حدٍ ما موقف شقيقه الأكبر).

(٢) تتجلىٰ النزعة التقسيمية (Divisionism) في الأطروحة الحداثية في أشياء مثل ثنائيات «المقدَّس» مقابل «المدنَّس»، و«الذاتي» مقابل «الموضوعي». مثل هذه النزعة التقسيمية مرفوضة من قِبل بعض المفكرين أمثال المفكر اليساري الإسلامي حسن حنفي (راجع شيموجاكي، ١٩٨٨)، وكذلك من قِبل ما بعد الحداثيين الآخرين مثل المفكر المصري المسيحي أنور عبد الملك (راجع عبد الملك، ١٩٨٣).

الأصوليين، لكنهم في الواقع علىٰ وفاق فكري مع الليبراليين الإسلاميين (قارن فلوريس، ١٩٨٨: ٢٧-٣٠). لن يكون من المستبعد، إذن، تصوُّر حدوث التقاء بين عناصر المجموعتين في تيار مشترك يمكن وصفه بوجه عامة باسم «الإسلام الثقافي».

(١٠)
الإسلام السياسي
لماذا، وإلى أين؟

* جادل إيريك وولف (١٩٨٢) بأنَّ كل نمط من أنماط الإنتاج يؤدي إلىٰ ارتباط مميَّز للجماعات والشرائح الاجتماعية؛ وهو ارتباط يُجسِّد ديناميكيته الخاصة ويعيد إنتاج ظروف انتشاره، وأنَّ كل نمط يُنتج أيضًا انشقاقات وتناقضات خاصة به. وقد أشار كذلك إلىٰ أنَّ التحام الأنماط المختلفة يُلقي بالتناقضات والصراعات علىٰ المجموعات السكانية التي تشملها تلك الأنماط (وولف، ١٩٨٢: ٣٨٦-٣٨٧). وبمجرد أن نحدِّد واقع أي مجتمع في ظلِّ انحيازات وتحالفات اجتماعية متغيِّرة تاريخيًا، ومحدودة بصورة ناقصة، ومتعددة ومتشعبة، يمكننا أيضًا فهم مغزىٰ مرونة ونفاذيَّة المجموعات الثقافية. ومن ثمَّ، تُفهم الثقافة علىٰ أنَّها سلسلة من السيرورات التي تبني وتعيد بناء وتفكِّك المواد المعرفية والشعورية استجابةً لمُحدِّدات معيَّنة. والأيديولوجيا، كجزء من الثقافة، تنشأ داخل النطاق المحدَّد لنمط الإنتاج، وتنتشر لجعل الطبيعة قابلة للاستخدام البشري. وتنظِّم الأيديولوجيات الفروق الاجتماعية ليس فقط كجوانب أداتية للعلاقات الاجتماعية، ولكن باعتبارها تقوم علىٰ جوهر الكَوْن - في طبيعة الطبيعة نفسها، وطبيعة الطبيعة البشرية، وطبيعة المجتمع (المرجع السابق: ٣٨٨-٣٩٨).

يشير وولف كذلك إلىٰ أنَّ ثمة أنظمة أفكار بديلة تأخذ أشكالًا مختلفة، وتعبِّر عن علاقة المجموعات والطبقات داخل نمط معيَّن، وتناقضاتها. قد تظهر وكأنها لهجات مختلفة أو دلالات ومضامين منسوبة إلىٰ نفس رمز أو شفرة الاتصال من قِبل جهات اجتماعية فاعلة لديها أفضلية خاصة. قد تبدو تلك الأنظمة وكأنها حُجة مضادة للاتجاه السائد للتواصل وتبادل الآراء، أو ربما تضع رؤىٰ هرطقيَّة غير تقليدية للواقع، تحمل معها تهديدًا بالتمرد ضد النظام السائد. وعلاوة علىٰ ذلك؛ فإنَّ مثل هذه الدلالات والمضامين، والحُجج المضادة، والهرطقات، تبقىٰ، ولكن نادرًا ما يتم حصرها داخل مجموعة اجتماعية واحدة أو مجتمع بعينه. ويميل الدين، والعقائد الدينية علىٰ

وجه الخصوص، إلىٰ تجاوز الحدود وتقديم البدائل الأيديولوجية إلىٰ الجمهور القابع وراء الحدود (المرجع السابق: ٣٩٠-٣٩١).

لذلك: إذا كان نمط الإنتاج يؤدي إلىٰ ظهور أنظمة أفكار معيَّنة، فغالبًا ما تكون متعددة، ومتناقضة أحيانًا. وتصبح أنظمة الأفكار بدورها سلاحًا في صراع المصالح الاجتماعية. وإذا كان ثمة تمفصل لأنماط الإنتاج المختلفة في المجتمع، فمن المرجح أن تكون الصورة أكثر تعقيدًا وتداخلًا، ويتخفَّف تعريف الأفكار من الترابط التلقائي الملموس مع الحقائق المادية. في الواقع، قد يتخذ تحديد المواقف الأيديولوجية طابعًا شبه مستقل. وقد لا تعكس سيرورة التحديد هذه المصلحة الاجتماعية-الاقتصادية أو حتىٰ ممارسة السلطة أو مقاومتها فحسب، ولكن تعكس أيضًا مجموعة كاملة من المكونات المعرفية والنفسية. وفي هذه السيرورة، دائمًا ما يجري تفكيك وإعادة بناء المخزون الثقافي في سيرورة دائمة. ولتحقيق الهيمنة أو مقاومة الهيمنة، تحاول الجماعات المتنافسة باستمرار الوصول إلىٰ جماهير تتجاوز نطاق أتباعها «الطبيعيين» المباشرين.

لماذا الإسلام السياسي؟

إنَّ سيولة التكوين الطبقي في العديد من المجتمعات العربية لا يجعل العوامل الثقافية والأيديولوجية معقدة ومتعددة الأبعاد فحسب، ولكن يجعلها أيضًا ذات أهمية استثنائية في تسوية التناقضات وفي إعادة بناء التحالفات الاجتماعية. هذه السيولة الحالية ليس مردها فقط إلىٰ تمفصل أنماط الإنتاج المختلفة، ولكن مردها أيضًا إلىٰ التقلبات المهمَّة في السياسات الاقتصادية في العديد من البلدان العربية في السنوات الأخيرة (مثل التحوُّل من «الاشتراكية» إلىٰ سياسة الانفتاح) وإلىٰ أهمية تأثير معايير أخرىٰ غير الإنتاج في تحديد دخل الأفراد ومكانتهم الاجتماعية (مثل أنواع الدخل الريعية، والهجرة المؤقتة إلىٰ دول الخليج أو إلىٰ أوروبا، وغير ذلك). ولذلك، يمكن أن يكون الحراك الاجتماعي الصاعد والهابط مفاجئًا وسريعًا وغير متوقع في مثل هذه الظروف.

هذه السيولة في التكوين الطبقي، إلىٰ جانب الحجم الكبير نسبيًا للطبقات الوسطىٰ، تطمس آفاق الوعي الطبقي والهويَّة الطبقية. ومن الممكن عزو التغييرات في الحظوظ والمصائر الاجتماعية للناس إلىٰ قوىٰ ميتافيزيقية مثل الحظ أو القدر، أو حتىٰ البركة. علاوة علىٰ ذلك، قد تتغيَّر العديد من الحقائق السياسية والاقتصادية في أذهان الناس ويُنظر إليها من الناحية الأخلاقية. وبالتالي، فمن المرجح النظر إلىٰ العلاقات الرأسمالية للإنتاج وللمقايضة من منظور المظالم الأخلاقية والتَرَف، ومن المحتمل النظر إلىٰ التبعية الاقتصادية والتقنية من منظور التغريب أو الاستلاب الثقافي، ومن

الممكن كذلك النظر إلىٰ الحكم الاستبدادي من منظور الفساد الأخلاقي والرغبة في قمع الناس واستضعافهم.

إنَّ تغلغل الرأسمالية في البلدان الإسلامية، كجزء من دول الهامش، أدَّىٰ في المرحلة الحالية إلىٰ بروز «البرجوازية الإداريَّة»[1] التي يقترن مصيرها بالدولة بأكثر من طريقة. تتحدث الفئة البيروقراطية من هذه الطبقة لغة «العقلانيَّة»، وتتحدث الفئة الفكرية أو الثقافية لغة «العلمانويَّة»، بينما تتحدث الفئة التجاريَّة لغة «نزعة التّقانة». واسم اللعبة برمّتها هو «التحديث». وعندما تعثَّر التحديث، وفشل في تحقيق التنمية الاقتصادية الموعودة، بل وأفضىٰ إلىٰ تعميق تغريب المجتمع وتبعيته، تقدَّمت الجماعات التي كانت مستبعدة سابقًا والتي وُعِدَت بما لم تحصل عليه مطلقًا، بنظامها الفكري البديل: الإسلام. وبعد أن فشلت تلك الجماعات في جني ثمار الرأسمالية والتحديث، انقلبت ضدهما واعتنقت الإسلاموية باعتبارها «حركة لبناء المجتمع المحلي، تسعىٰ إلىٰ تخليص جماعة المؤمنين من الآثار الفاسدة للسوق التي تقترن بالانحلال الأخلاقي العلمانيِّ» (قدير، ١٩٨٦: ١٣).

مع اقتراح مثل هذا التفسير، يجب علىٰ المرء أن يكون حذرًا من الوقوع في فخاخ الاختزاليَّة. والواقع أنَّ الحركات الإسلامية لديها رؤية كونية إسلامويَّة شاملة خاصة بها، مبنية علىٰ مفهوم أنَّ الجزء الأكبر من الطاقة البشرية يجب توجيهها نحو الإخلاص لله والإذعان لمشيئته. المضامين الفلسفية لمثل هذا الاعتقاد ليست موضوع هذه الممارسة الحالية في التحليل السياسي. ودون التقليل بأي حال من الأحوال من المعنىٰ الحقيقي والأهمية الجوهرية

---

(١) صكَّ هذا المصطلح ريتشارد سكلار. وهو يجادل بأنَّه من الصعب في العديد من البلدان النامية رسم حدود تحليلية واضحة المعالم بين المجالات البيروقراطيَّة والتجاريَّة. وقد أشرنا إلىٰ مصطلح «البرجوازية الإداريَّة» كوسيلة لفهم رجال الأعمال، وأصحاب المهن المُكتسبة من خلال التعلُّم، والسياسيين البارزين، والبيروقراطيين من المستوىٰ الأعلىٰ باعتبارهم أعضاء في طبقة واحدة (سكلار، ١٩٧٦: ٨١).

التي تمثّلها هذه المعتقدات لأصحابها؛ فإنَّ همَّنا الرئيس هنا هو التركيز علىٰ القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تكمن وراء المصطلحات الدينية والجدالات الثيوقراطية.

ومع ذلك، يجب أن يكون المرء واعيًا بالقدرة التفسيرية المحدودة للعوامل الاقتصادية الاجتماعية فيما يتعلق ببعض الصياغات الثقافية/ الأيديولوجية. فعلىٰ سبيل المثال، يمكن أن تخبرنا العوامل الاجتماعية والاقتصادية الكثير عن سبب ظهور (ومتىٰ ظهرت) الحركات الإسلامية الجهادية. ونتيجة لذلك كله ليس ثمة «إخلاص لله» فحسب، بل أيضًا سخط علىٰ مختلف الأيديولوجيات والنظريات والمذاهب وكل ما ينتهي باللاحقة (isms) (اللاحقة (isms) تلحق بأسماء المذاهب عند الغربيين وتشير إلىٰ التمذهب الأيديولوجي، ويقابلها في اللغة العربية اللاحقة «ية») وأنظمة الحكم وكل ما ينتهي باللاحقة (ocracies) (الصيغة النسبية (cracies)) تلحق بالمصطلحات الخاصة بأشكال وأنظمة حكم الشعوب في اللغات الأنجلو-ساكسونية أو اللاتينية الأصل) التي صنعها الإنسان بسبب ما قدَّمته للأفراد والأعضاء داخل مجتمع ما. بيدَ أنَّ هذه العوامل لا تخبرنا سوىٰ القليل جدًا، وبشكل غير مباشر، عن مضمون (ماهية) أيديولوجياتها. هنا، ربما يكون الأسلوب وطريقة الطرح والحالة المزاجية (الإصرار، نفاد الصبر، وغير ذلك) أكثر أهمية للتحليل السياسي من الجدل اللاهوتي نفسه، علىٰ الرغم من أنَّه لا تزال هناك بعض الاتجاهات التي يمكن اكتشافها من المضمون نفسه.

لنأخذ علىٰ سبيل المثال نزوع الإسلاميين إلىٰ الاختيار الانتقائي من الشريعة والفقه والتجديد وفقًا لمنظورهم غير الأرثوذوكسيِّ. يكمن وراء هذا النزوع موقف من الارتياب العميق في السلطة القائمة، سواء الدينية أو السياسية، خاصة أنَّ هاتين السلطتين مرتبطتان في فكر الإسلاميين (ومن هنا جاء مصطلح علماء السلاطين). انظر، علىٰ سبيل المثال، في موقف

الإسلاميين فيما يتعلق بغير المسلمين. في الظروف القاسية ومع الشعور العام باليأس، من السهل في بعض الأحيان البحث عن كبش فداء. قد تمثِّل المواقف المعادية للمسيحيين من بعض هذه الجماعات محاولة لإقصاء غير المسلمين (أو غير السُنيين) من المنافسة الشديدة علىٰ الفرص الاقتصادية والتنظيمية. وهذه أيضًا نقطة ضعف يمكن من خلالها إشراك الدولة التي تُلزمها علمانيَّتها المُعلنة بحماية جميع المواطنين، وبالتالي فإنَّ الهجوم علىٰ الأقليات هي ساحة ملائمة لتحدي الدولة: فإذا أتت الدولة من أجل إنقاذ المسيحيين يمكن إدانتها باهتمامها بالمشركين أكثر من المسلمين، وإذا فشلت الدولة، فإنَّها ستبدو ضعيفة أمام تحدي الإسلاميين(١).

في محاولة لتجنب الاختزاليَّة ومراعاة القوة التفسيرية المحدودة (ولكن المفيدة) للعوامل الاجتماعية والاقتصادية فيما يخص المسائل الثقافية/ الأيديولوجية، ما الذي يمكن أن نشير إليه باعتباره الشواغل الرئيسة للصحوة الإسلامية؟

تمثِّل الصحوة الإسلامية العامة ردة فعل علىٰ الاغتراب وسعيًا إلىٰ الأصالة (قارن عجمي، ١٩٨٢: ٥٠-٧٥، والفصل ٣). في الواقع، ليس من المستغرب أنَّ الثورة الإسلامية في إيران تحوَّلت، أكثر من أي شيء آخر، إلىٰ حراك لإثبات الذات الأصلانيَّة. وقد لعب الإسلام دورًا مماثلًا في حرب

(١) هناك نظرية أخرىٰ تقول إنَّ الدولة في مصر كانت في بعض الأحيان وراء الفتنة الطائفية علىٰ افتراض أنَّه إذا ركَّز الإسلاميون غضبهم علىٰ المسيحيين، فإنهم سوف ينصرفون عن الهجوم علىٰ مؤسسة الدولة نفسها. هناك بعض الأدلة التفصيلية لدعم هذا، مثل تعيين محمد عثمان إسماعيل محافظًا لمدينة أسيوط (التي لديها أعلىٰ نسبة من المسيحيين في مصر) وبعض البيانات التحريضية المنسوبة إلىٰ الكنيسة، والتي قال آخرون إنها صادرة عن الحكومة. يذهب أحد المحللين إلىٰ أبعد من ذلك من خلال الإشارة إلىٰ أنَّ توقيت حدوث الصراعات الطائفية عادة ما يكون في الأوقات الحرجة من وجهة نظر النظام المصري (مثل الانتخابات) (راجع هويدي في الأهرام، ١٢ مايو ١٩٨٧: ٧؛ وقارن فرح، ١٩٨٦: ١٢٥-١٢٧).

الاستقلال الجزائرية ضد الفرنسيين. إذ يرىٰ هؤلاء الذين يقاومون الهيمنة الأجنبية (السياسية و/أو الثقافية) أنَّ الإسلام يمكن أن يوفر وسيطًا من القومية الثقافية يتسم بالتحدي والثقة بالذات. وهذا يفسِّر، علىٰ سبيل المثال، لماذا انضم العديد من العلمانيين إلىٰ الخميني (بالرغم من أنَّهم أصحاب توجُّهات قومية) أمثال أبو الحسن بني صدر وصادق قطب زاده. كما يفسِّر لماذا تمَّ تبجيل الإسلام من قِبل العديد من القوميين غير المسلمين في العالم العربي، أمثال ميشيل عفلق، زعيم حزب البعث في سوريا، ومكرم عبيد، زعيم حزب الوفد في مصر. في الواقع، هذا يفسِّر لماذا كان العديد من المسيحيين العرب، مثل المصري أنور عبد الملك والفلسطيني إدوارد سعيد، من بين أولئك الذين تعرَّضوا لاتهامات متكررة بتشويه صورة الإسلام في الغرب (للاطلاع علىٰ وجهة نظر مثيرة للجدل لمواقفهما انظر لويس، ١٩٨٢: ٥٠)

لذلك يمكن للإسلام أن يكون سلاحًا فعّالًا ضد «التبعية الثقافية» التي غالبًا ما تنجم عن سياسات الغربنة التي ينتهجها العديد من حُكَّام الشرق الأوسط كسياسات تنموية. ليس من المستغرب، إذن، أن تكون الثورة الإسلامية في إيران قد اكتسبت طابعًا مناهضًا للغرب، ردًا علىٰ سياسات التغريب التي انتهجها البهلويون. وليس من الغريب كذلك تسمية المنظمة الإسلامية الرئيسة في تركيا باسم «حزب الخلاص الوطني»، وذلك بعد عقود من التشوهات الثقافية أثناء الحقبة الكماليَّة. ينبغي أيضًا فهم الصبغة المعادية للغرب للعديد من شعارات الأصوليين الجُدد في السعودية وفي مصر، علىٰ النحو نفسه، باعتبارها رد فعل علىٰ سياسات التغريب والاستلاب المختلفة التي فرضتها النخبة الحاكمة باسم التحديث، والتي لم تستفد منها غالبية الشعوب.

إنَّ ما يسعىٰ إليه الإسلاميون هو في الواقع نوع من «الثورة الثقافية»، باستثناء أنَّ الثقافة الجديدة-القديمة التي يريدون فرضها ليست مبنيَّة أيديولوجيًا

علىٰ تطلعات النضال الوطني، أو الصراع الطبقي، أو ما شابه، ولكن علىٰ ما يرون أنَّه كلام الله: إنهم يسعون إلىٰ «النوموقراطية» (الحُكم القائم علىٰ النص الديني أو القانون المقدس، مثل حُكم الشريعة)، وليس حُكم أيَّة مجموعة علىٰ وجه الخصوص (الديمقراطية، الأرستقراطية، أو الثيوقراطية).

لذلك، يمثِّل السخط علىٰ سياسات التغريب والاستلاب المتخيَّل والسعي المضاد إلىٰ الأصالة شاغلًا مشتركًا يفسِّر الاتجاه العام للصحوة الإسلامية. ومع ذلك، إذا نظرنا في المستوىٰ المحدَّد للمشاركة الفعَّالة في حركات الإسلام السياسي، فثمة شاغل رئيس آخر. ويمكن وصف ذلك باعتباره سخطًا علىٰ وجود شعور متخيَّل بالإقصاء والبحث عن درجة أعلىٰ من المشاركة. لقد كان النظام الإيراني تحت حكم البهلويين، والنظام المصري في عهد عبد الناصر والسادات، والعديد من الأنظمة الأخرىٰ -بطرائق مختلفة، وبدرجات متفاوتة- أنظمة منغلقة لا تسمح بمشاركة سياسية حقيقية، خاصة من الشباب. وقد أدَّىٰ ذلك إلىٰ اتساع الفجوة بين الأجيال، ووجد الشباب أنَّه من المستحيل سماع أصواتهم ما لم يجبروا المستمع علىٰ ذلك من خلال الادِّعاء بأنَّهم أكثر معرفةً وتقديسًا لكلام الله سبحانه تعالىٰ. في مصر، علىٰ سبيل المثال، حيث تمكَّن السادات من إسكات كل مَن يعارضه من خلال إصدار «قانون العيب»، كان الأعضاء الشباب في الجماعات الإسلامية الجهاديَّة هم فقط مَن تجرأوا علىٰ تحديه علنًا، وقد فعلوا ذلك باسم الصلاح والاستقامة الأخلاقية. كما تحدىٰ هؤلاء الشباب علماء الدين الرسميين، وهم علىٰ يقين أنَّهم يعرفون دينهم أفضل منهم. كان هناك أيضًا شعور بالانتصار الزائف في القدرة علىٰ مقاطعة أستاذ جامعي محترم في منتصف المحاضرة عندما يقفز فجأة عضو في جماعة إسلامية ويرفع الآذان بصوت عالٍ!

إنَّ استحداث ما يسمىٰ بالزي الإسلامي والالتزام به من قِبل العديد من الجماعات الأصولية الجديدة يؤكِّد أيضًا علىٰ الشعور بالمشاركة، وتعزيز ذلك

من خلال الشعور بالمساواة البسيطة مع الأعضاء داخل الجماعات من ناحية، ومن خلال عنصر الاختلاف عن الغرباء من ناحية أخرىٰ. والواقع أنَّ هذا الجانب التشاركي يميِّز الأصوليين الجُدد عن الأصوليين الأوائل (مثل الإخوان المسلمين) الذين كانوا يُظهرون الاحترام للأشخاص وفق سِمات معيَّنة مثل العلم والسن، ويذكِّرنا بالإخوة التشاركيَّة لبعض الحركات البروتستانتية في المسيحية.

لم يقتصر السعي إلىٰ المشاركة علىٰ المسلمين فقط.؛ بل لجأ الأقباط إلىٰ الدين لمواجهة معضلة عدم المشاركة السياسية (التي ربما كانت أكثر صعوبة في حالتهم)، لكنهم فعلوا ذلك، ويا للمفارقة، في الاتجاه المعاكس. في الوقت الذي ثار فيه المسلمون المتمردون ضد المؤسسة الدينية وشكَّلوا جماعاتهم الأصولية الجديدة، اتجه الأقباط المتمردون إلىٰ رجال الدين، ليس فقط من أجل القيادة الدينية ولكن من أجل القيادة السياسية كذلك (حنا، ١٩٨٠: ٩٤-٩٨). يفسِّر هذا التطور، في جزء منه، تدهور العلاقات بين السادات وبطريرك الأقباط، البابا شنودة (الذي اتهمه السادات بالتدخل في السياسة)[1]. ومثل العديد من نظرائه المسلمين، كان البابا شنودة مؤمنًا بعدم فصل الدين عن السياسة (راجع هيكل، ١٩٨٣: ١٣٩-١٦٥؛ يوسف، ١٩٨٧: ١٦١-١٨٢). في الواقع، كان الباب شنودة هو الزعيم الروحي لقطاع متزايد داخل الكنيسة من رجال الدين المتعلمين والإصلاحيين، من الطبقة المتوسطة

(١) لم يكن شنودة، الذي أصبح بطريرك الأقباط في عام ١٩٧١م، واحدًا من أصغر البطاركة (وُلِدَ سنة ١٩٢٣) علىٰ الإطلاق فحسب، ولكنه شخصية ديناميكية وسياسية: تخرَّج في كلية الآداب، وعمل كمعلم وصحافي، حتىٰ أنَّه شارك في حرب فلسطين عام ١٩٤٨م (راجع باخميوس، ١٩٧١). كما أعاد تنظيم الكنيسة، وتقوية رجال الدين وإحياء اللغة والثقافة القبطية، وقد حدث الكثير من هذا في وقت كانت فيه الصحوة الإسلامية في مصر تكتسب المزيد من الزخم وتثير قلق السلطات، وبالتالي نتج عن ذلك خلافات بينه وبين السادات في عام ١٩٨١م (عندما عزله السادات من منصبه ونفاه إلىٰ دير الأنبا بيشوي بوادي النطرون). وفي عهد الرئيس مبارك، عاد الباب شنودة إلىٰ منصبه في عام ١٩٨٥م.

الدنيا، الذين كانوا يميلون بشكل متزايد إلىٰ نمط معيَّن مما يمكن أن نسميه «المسيحية السياسية». وهذا تطوُّر لا يمكن عزله تمامًا عن الظهور الموازي لحركة للإسلام السياسي (قارن فرح، ١٩٨٦: ٤٧-٥١).

كان قرار عزل السادات للبابا شنودة في سبتمبر ١٩٨١م واحدًا من عدة قرارات صدرت لمواجهة ما أطلق عليه السادات «شبح الفتنة الطائفية» في البلاد. من اللافت للنظر ملاحظة أنَّه من بين المُحرضين الدينيين الذين اعتقلهم السادات بعد ذلك، كان معظم المسلمين من الشباب المتمردين المناهضين للمؤسسة الدينية، في حين كان معظم المسيحيين في منتصف العمر، ومن رجال الدين المحترمين في الكنيسة. وبعد شهر من حملة الاعتقالات الواسعة، تمَّ اغتيال السادات. وهتف قاتل السادات بفخر: «لقد قتلت فرعون! لستُ خائفًا من الموت»، مما يشير إلىٰ الشعور بالإقصاء وعدم المشاركة التي أصبحت المظلمة الرئيسة بين هؤلاء الشباب[1].

ينبغي التأكيد أيضًا علىٰ أنَّ شعور الإسلاميين المتطرفين بالإقصاء ليس سياسيًا فقط، بل اجتماعيًا واقتصاديًا كذلك. في النسخة الاستهلاكية من نمط الإنتاج الرأسمالي الذي سيطر علىٰ العالم الإسلامي، كجزء من دول الهامش، يتجلىٰ النجاح من خلال القدرة علىٰ اقتناء سلع قيِّمة، ومن ثَمَّ تشير عدم القدرة علىٰ الاستهلاك إلىٰ الهزيمة الاجتماعية (راجع وولف ١٩٨٢: ٣٨٩-٣٩٠). لذلك يسعىٰ الإسلاميون المتطرفون، المحبطون بسبب البطالة وعدم توافر المساكن والسلع، إلىٰ تحويل الهزيمة الاجتماعية إلىٰ انتصار معنوي.

وقد تجلت هاتان المظلمتان الأساسيتان، «التغريب» و«الإقصاء»، والشاغلان الرئيسان المرتبطان بهما، أي البحث عن الأصالة والسعي إلىٰ المشاركة، في صورة مواجهة بين الإسلاميين والدولة. فهم يرون أنَّ الدولة

---

(١) «فرعون» الذي يجسِّد المجد الوطني لمصر في الثقافة العلمانية، أصبح يجسِّد أعلىٰ مستوىٰ من الطغيان والاستبداد في النص القرآني.

البيروقراطية العلمانية الحديثة هي التي تسببت في حالة التغريب، بينما فشلت في توفير الفرص السياسية والاقتصادية. وفي ضوء هذا المنظور، ليس من السهل أن نتجاهل الصبغة المناهضة للدولة التي تُميِّز خطاب الإسلاميين.

لم يكن الانتقال من الأمَّة إلىٰ الدولة سهلًا في العالم العربي. لقد ظهرت الدول الحديثة تدريجيًا، تحت وطأة ضغط أجنبي في جزء منها، وفي إطار اقتباس مُحاكاتيٍّ من الغرب في جزء آخر. ولم تكن الدول هي النتيجة الطبيعية للتطورات في السوق، والاتصالات، والفردانيَّة، وما إلىٰ ذلك، كما كان الحال في أوروبا؛ فهي لا تتطابق مع الواقع الاجتماعي-الاقتصادي، كما أنَّها لم تُفسَّر من خلال نظرية سياسية عامة (أومليل، ١٩٨٥: الفصول ٣، ٦ و٧).

يجادل برهان غليون، وهو مثقف سوري يؤيِّد الصحوة الإسلامية بشكل أو بآخر، بأنَّ الدولة العربية العلمانية برزت -تاريخيًا- من خلال سيرورة اعترفت بموجبها الدولة طواعية بهويتها الدينية، بينما لم تنجح في تطوير هوية وطنية حديثة تتجاوز الدين. ويؤكِّد أنَّ الأقليات الدينية لم ترحِّب بتلك السيرورة فحسب، بل إنَّ هذه السيرورة توافقت مع مصلحة النخبة في إقصاء الجماهير من دائرة السلطة والسياسة (غليون، ١٩٧٩: ٨-١٣). كما أنَّ السخط الشائع ضد الأقليات الدينية والمجموعات المغربنة التي هيمنت علىٰ الشؤون الاقتصادية، كان يجري التعبير عنه من الناحية الدينية (المرجع السابق: ٣٨-٣٩). وفي هذا الشأن يقول غليون:

- «جاء فصل الدين عن الدولة في البلاد الإسلامية إذن علىٰ يدي الدولة ذاتها، قبل أن تتبناه النخب المحلية الحديثة وتدفع بجوانبه الفلسفية. وظهر لهذا السبب أيضًا كاستمرار وتطوير لسياسة فصل الجمهور المتزايد عن السلطة، وتحرير يد الدولة من سلطة الدين، آخر

مرجع شعبي ووسيلة الضغط الوحيد بيد المعدمين من السلطة والعِلْم». (غليون، ١٩٧٩ : ٦٦)

وقد تجلىٰ رد الفعل الشعبي علىٰ تجاوزات الدولة، بحكم الواقع، من خلال رمزية دينية:

- «وبقدر ما ارتبطت العلمانيَّة بالسلطة، هذه السلطة التي بقدر علمانيتها كانت ترتبط أيضًا بالأجنبيِّ، نزلت النزعة الدينية إلىٰ المعارضة. وبقدر ما ارتفعت الأوساط الاجتماعية التي تتبنَّىٰ العلمانيَّة في المرتبة الطبقية، نزل الدين الذي كان حامي السلطة في الماضي ضد الهرطقات العامية، إلىٰ الشارع الشعبي». (المرجع السابق: ٥٥)

في تحليل مشابه إلىٰ حد ما، يرىٰ منير شفيق، المفكر الفلسطيني الذي تبنىٰ في الآونة الأخيرة المنظور الإسلامي وخلص إلىٰ حتمية الخيار الإسلامي وصحته، يرىٰ الصحوة الإسلامية باعتبارها عودة من قِبل القوىٰ الشعبية الواسعة إلىٰ ثقافتهم الأصلية الحقيقية، التي انفصلوا عنها مؤقتًا بسبب النخبة العلمانية المغربنة. وعلىٰ الرغم من أنَّ الدولة كانت مستقلة اسميًا عن القوىٰ الإمبريالية، إلَّا أنَّ قطاعاتها المحلية الصغيرة التي اصطبغت بالألوان الأوروبية كانت تهيمن علىٰ المدارس والمحاكم والأسواق والخطاب (شفيق، ١٩٨٥ : ٨).

وعندما تفاقمت مشكلات الإمبريالية والدولة التابعة التسلطيَّة، كان من الطبيعي أن تختار القوىٰ الشعبية الأصليِّ وتلفُظ الزائف المصطنع. وتسعىٰ القوىٰ الشعبية إلىٰ تحقيق ذلك من خلال قبول الإسلام ليس كمكوِّن لتاريخها وحضارتها، ولكن أيضًا كنظرية شاملة ومستقلة للثورة (المرجع السابق: ٥-١١؛ راجع أيضًا شفيق، ١٩٨٣).

وبسبب الظروف التاريخية الخاصة التي ظهر فيها التحديث في المجتمعات المسلمة، أصبحت الثقافة والطبقة متداخلتين بطريقة معيَّنة (بمعنىٰ أنَّ الطبقات العليا كانت مغربنة بدرجة أكبر نسبيًا، وأنَّ الطبقات الدنيا كانت أكثر أصلانيَّة في رؤيتهم الثقافية الخاصة). ولذلك يمكن للطبقات الشعبية أن تتوسل بالرمزية الإسلامية للتعبير عن عداوتها تجاه الطبقات المغربنة. وفي هذه المسألة، كتب ماكسيم رودنسون:

- «لقد أدَّىٰ تحوُّل هؤلاء الأفراد (من المجموعات الأكثر ثراءً والأكثر قوة) إلىٰ هذه الاتجاهات المغربنة إلىٰ تعزيز الارتباط بالإسلام، في أكثر أشكاله تقليدية، بين القطاع الأوسع من الجماهير. فالفقراء الذين لا يملكون قوت يومهم يصبون غضبهم ويدينون امتيازات الأغنياء وذوي النفوذ والسلطة - علاقاتهم مع الأجانب، وانحلالهم الأخلاقي، ورفضهم الامتثال لتكاليف الشريعة، الذي يتجلىٰ ذلك في شرب الخمر، والاختلاط والحميمية بين الجنسين، ولعب القمار. بالنسبة لهم، كما يقول روبسبير؛ فإنَّ الإلحاد أرستقراطيّ في جوهره: وكذلك هو الإلحاد الجزئي الذي تفضحه أدنىٰ نزعة من الفسوق والكفر أو الانحراف عن الأخلاق الأرثوذكسية القويمة. هؤلاء ليسوا، كما كان الحال في أوروبا، قساوسة محافِظين أو راهبات تقيَّات يعارضن ارتداء التنانير القصيرة ويرفضن تبادل القُبلات علىٰ شاشة السينما؛ لكنهم حشود غاضبة تهاجم بشكل عشوائي المتاجر التي تبيع السلع الفاخرة، والفنادق حيث يحصل

الأغنياء والأجانب علىٰ مشروباتهم وينغمسون في ملذاتهم، وفي بعض الأحيان تهاجم تلك الحشود أماكن عبادة المهرطقين أو غير المسلمين».
(رودنسون، ١٩٧٩: ٤)

حقيقة أنَّ الدولة العلمانية الحديثة فكَّكت القطاع الاقتصادي في جزء منه وهيمنت عليه في جزء آخر، عنت -كرد فعل- أنَّ الثقافة تحوَّلت بامتياز إلىٰ الساحة التي قد يعبِّر فيها المجتمع المدني عن نفسه ويحافظ علىٰ تماسكه (غليون، ١٩٨٧ أ: ١١٢-١١٣). وفي ظلٍّ أنَّ الدولة/السلطة قد تحوَّلت إلىٰ أداة «تُغلب المصلحة المدنية للفئة المستأثرة بها علىٰ المصالح الكتلويَّة الممكنة في إطار النظام الذي برزت منه، وحيث تغدو السلطة أداة لإدارة تفتيت المجتمع وفتحه أمام الأنماط الجديدة للانخراط داخل النظام الإمبريالي العالمي، ليس من المستغرب، في ظلٍّ هذه الأوضاع، أن نرىٰ المجتمع المدني النافل بنيويًا يحاول إعادة إنتاج نفسه بمعزل عن الدولة بالأيديولوجيا والأسطورة والثقافة» (العظمة، ١٩٨٧: ٢٤).

ومع ذلك، لم يكن رد الفعل علىٰ تجاوزات الدولة فوريًا ومباشرًا؛ وذلك لأنَّ الدولة الوطنية في الخمسينيات والستينيات أدارت مشروعها الاجتماعي والاقتصادي وأصبحت أكثر قوة في مواجهة الهيمنة الأجنبية. ولم يكن من قبيل المصادفة أنَّ هذه الفترة شهدت تطورًا نسبيًا للقيم الحديثة المتمثِّلة في الوطنية والتنمية والاشتراكية وغيرهم. وعندما بدا أنَّ الدولة الوطنية تتراجع عن مسارها التنموي وتضعف في مقاومتها للعدوان الخارجي، بدأ صعود الاتجاهات التقليدانيَّة والسلفيَّة والأصولية. وكانت الطبقات الوسطىٰ التي ناصرت قضايا التحرُّر والوطنية والتحديث من الأربعينيات وحتىٰ الستينيات هي الطبقات التي تنسحب اليوم إلىٰ ملاذاتها التقليدية والبدائية (بما فيها الطائفية). وهذه سيرورة تعزيز علىٰ نحو متبادل؛ لأنَّ العودة إلىٰ

الولاءات الطائفية من شأنها أن تعزز الأيديولوجيا الدينية. ولذلك؛ فإنَّ الانقسام بين المسلمين والأقباط في مصر، أو الانقسام السُني-العلوي في سوريا يعزز -ويعززه كذلك- صعود الإسلامويَّة المتطرفة. وكلما ازدادت قدرة الدولة علىٰ تحقيق سيادتها واستقلالها الوطنيين وتوطيدهما وتحقيق أهدافها التنموية، أخذ الصراع بُعدًا اجتماعيًا، وعندما تتعثر الدولة في تحقيق أهدافها الاقتصادية والدولية، تزداد احتمالية أن يتخذ الصراع أبعادًا بدائية (ما قبل وطنية، وغير طبقية)، ويؤكِّد علىٰ النضالات الثقافية المرتبطة بالهوية ضد «الآخر» والأجنبيِّ.

إنَّ الإشكالية الرئيسة في الدولة الحديثة التابعة هي أنَّها وعدت بحماية «الشرف الوطني»، ووعدت بتوفير «السلع والخدمات» ولكنها في نهاية المطاف (بعد نجاح قصير ومُضلِّل) فشلت في الوفاء بوعودها. وعندما فشلت الأنظمة العلمانية في الوفاء بوعودها، وحينما تعثرت «تجاربها التنموية»، خاصة مع إقصاء الإسلاميين من المشاركة في تنفيذ تلك التجارب، كان من الطبيعي أن يعزو الإسلاميون فشل هذه التجارب إلىٰ حقيقة أنَّها تجارب علمانيَّة، وتجاهل أو إغفال حقيقة أنَّ ما يسمىٰ بالتنظيرات الاجتماعية والاقتصادية الإسلامية ربما كانت لتصبح مماثلة لتلك التجارب. وقد يفسِّر ذلك جزئيًا حقيقة أنَّه علىٰ النقيض من فترتي الأربعينيات والخمسينيات؛ فإنَّ بيانات وبرامج عمل الحركات الإسلامية تكاد تكون خالية تمامًا الآن من أي رؤىٰ أو حلول اجتماعية واقتصادية. إنَّ الصبغة العلمانيَّة لتجارب التحديث الاقتصادي في الحقب الناصرية والبعثية والبورقيبية وما شابهها هي السبب الرئيس لفشلها، وقد تحوَّلت إدانة علمانيَّة تلك التجارب تدريجيًا إلىٰ إدانة التحديث بشكل عام: إنسانويَّته (مركزيَّة الإنسان)، وعقلانيته وتقدميَّته فضلًا عن علمانيَّته. ونتيجة لذلك، رُفِضَ التحديث، سواء من خلال الرأسمالية الخاصة أو رأسمالية الدولة أو اشتراكية الدولة. تبدو الحداثة الآن التسمية الدبلوماسية

لسلطة تحمي مشروعًا غريبًا علىٰ أرض الوطن، في حين يبدو أنَّ الدعوة إلىٰ الأصالة هي الوسيلة الوحيدة لإلغاء هذه السلطة وحرمانها من الشرعيَّة، وتمهيدٌ للمحاولات من قِبل الفئات المهمَّشة والمُقصاة للحصول علىٰ السلطة (راجع غليون، ١٩٧٩: ٩٧-١٠٠).

ومع ذلك، في حين كان يُنظر إلىٰ الرأسمالية باعتبارها مصدر كل الشرور في الأربعينيات وبداية الخمسينيات، إلىٰ جانب أنَّها ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بالاستعمار والأجنبيّ في أذهان الناس، كان يُنظر إلىٰ الاشتراكية باعتبارها مصدر الشر الرئيس في الستينيات والسبعينيات، وقد ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بالدولة في أذهان الناس. أمَّا الآن بعد رحيل المُستعمِرين، فمن المنطقي أن يوجِّه الإسلاميون عدائهم إلىٰ الدولة، رغم أنَّ الدولة يحكمها الآن أبناء جلدتها، وفقًا لصيغة تشاركيَّة تشبه إلىٰ حد بعيد ما كان يدور في أذهان الإسلاميين في أواخر الأربعينيات وبداية الخمسينيات.

هذه المرة، كما يقول جليسنان، «العدو داخلي، والمشكلات تنشأ في الداخل ويجب حلها من الداخل. ومع ذلك؛ فإنَّ الحلول هي نفسها ويجري طرحها بنفس الطريقة التي كانت عليها قبل أربعين سنة» (جليسنان، ١٩٨٢ب: ٢٢٥). ثمة اختلاف واحد -إذا جاز لي أن أضيف- وهو أنَّ العقيدة يجري التعبير عنها الآن بمصطلحات أكثر طوباوية، مع تجنب متعمد للإشارة إلىٰ المشكلات أو الحلول الاجتماعية والاقتصادية -مهما كانت ضئيلة- التي ميَّزت الخطاب الإسلامويّ في الأربعينيات والخمسينيات. وعلىٰ هذا النحو، يمكن القول إنَّ الخطاب الإسلامويّ أصبح أكثر طوباويَّة، محرِّرًا نفسه من الحاجة إلىٰ التحليل وفق مصطلحات تاريخية محدَّدة، وتقديم الحلول وفق ظروف اجتماعية أو اقتصادية خاصة. إنَّه يضع الأزمة المُتخيَّلة ضمن ما يمكن اعتباره نظامًا أكثر واقعية ودقة وعمقًا من المعنىٰ والغاية، يكمن وراءه حالة من الارتياب في انحرافات وضلالات الحاضر. إنَّ إعادة بناء المجتمع الأصلي

هي القضية الرئيسة هنا وليس التحليل الدقيق للعناصر والعلاقات الاقتصادية والسياسية، باستثناء التحليل وفق مصطلحات عامة وأخلاقية. ولذلك، تصبح لغة الدين مستخدمة بطريقة متكررة وساحرة علىٰ نحو متزايد، كما لو أن بوسعها التعاطي مع الظروف من خلال قوة الكلمة وتكرارها (المرجع السابق: ٢٢٥-٢٢٧).

حاول بعض الكُتَّاب، وأبرزهم فؤاد زكريا (راجع زكريا، ١٩٨٦؛ ١٩٨٧)، الدخول في جدالات ومناظرات مع الحركة الإسلامية بشكل عام وتوضيح أن أطروحاتهم غير منطقية أو متضاربة أو لا تتفق مع الحُجج المنطقية. قد يقنع هذا النوع من الكتابة المغيِّرين لمذاهبهم ومعتقداتهم أو ربما يؤثِّر علىٰ عدد قليل من القرَّاء المترددين أو المشوَّشين، لكنه سوف يمر مرور الكرام علىٰ المتطرفين الإسلاميين، وذلك بسبب عقلانيته. والواقع أنَّ العقلانية هي لغة الدولة في بيروقراطيتها القانونية والعقلانية المعاصرة، ولغة المثقفين في مبادئهم ورؤيتهم العلمية (الغربية في الأساس). وكثيرًا ما يكون هدف العداء عند المتطرفين الإسلاميين هو تلك العقلانية ذاتها، التي استأثرت بها الدولة لنفسها، مع تواطؤ المثقفين وتبريرهم (قارن إتيان، ١٩٨٧: ٨٦، ٢٥٧). ويجادل برهان غليون أنَّ لاعقلانية تيار مثل الأصولية الإسلامية هي مصدر نموه وسبب وجوده (غليون، ١٩٨٧ب: ٣٢١-٣٢٣).

لن يلعب الإسلاميون المتطرفون تلك اللعبة، فلعبتهم هي سيف الأخلاق المطلقة وكلام الله؛ هذا السيف الذي يطعنون به الدولة التي خانتهم بلا هوادة (في رأينا)، أو التي خانت الله (في رأيهم). وبطريقة ما، يخطط الإسلاميون للتغلب علىٰ الدولة وتجاوز الأزمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية من خلال تغيير «ساحة اللعب» تمامًا: فإذا لم يكن من الممكن تحرير فلسطين وعيش الناس في رخاء وازدهار، فلماذا لا يلعبون لعبة سهلة ويسعون جاهدين ليكونوا أكثر تقوىٰ! هذه التقوىٰ قد تقدِّم بعض الحلول البسيطة لبعض الصعوبات: زي

إسلامي مُوحَّد يلغي الحاجة إلىٰ التنافس اجتماعيًا من خلال ارتدائه. وقد جُرِبَت بعض الحلول الإسلامية الجماعية من خلال الزيجات المرتبة وتوفير المرافق السكنية والخدمات الصحية والتعليمية لأعضاء الجماعات الإسلامية.

في مصر، كثيرًا ما تُنظِّم الدولة جلسات تلقين، باستخدام علماء الدين الرسميين، لإقناع الإسلاميين المتطرفين بخطأ أفكارهم. مثل هذه المحاولات قد تزعزع قناعات الإسلاميين المترددين غير النظاميين هنا وهناك، ولكن في أغلب الأحيان يكون رجال الدين (وأحيانًا القضاة العلمانيين في المحاكمات) هم الذين ينبهرون بلغة الإسلاميين التي تتميَّز بالأخلاق الرفيعة والإخلاص. وكثير من المحاكمات والأحكام الصادرة بحق الإسلاميين تبدو متعاطفة جدًا مع مظالمهم وخطابهم بشكل عام (راجع علىٰ سبيل المثال خالد، ١٩٨٦؛ حمودة، ١٩٨٥). وهناك أدلة متوفرة تشير إلىٰ أنَّه في مصر وتونس، علىٰ سبيل المثال، جهاز الدولة (لا سيما جهاز الأمن) أكثر عدائية بكثير من الجهاز القضائي «العلماني» تجاه خطاب الإسلاميين.

إنَّ قوة الحركات الإسلامية الجهادية مستمدة من حقيقة أنَّها تجر الدولة إلىٰ ساحة معركة من اختيارها هي، لا من اختيار الدولة، وأنَّها تقاتل بأسلحتها وتتبع قواعدها الخاصة. وأن تلعب الدولة لعبة الإسلاميين يعني قبول تغيير جذري في طبيعتها الأساسية. أمَّا إذا تجاهلت الدولة مناورات ومناوشات الإسلاميين، فهذا يعني اعترافها بعجزها، إن لم يكن بالهزيمة الصريحة أمامهم.

وهكذا يمكن القول إنَّ ظهور الإسلامويَّة هو تعبير عن صراع علىٰ السلطة ضد الدولة؛ دولة ذات سلطة ونفوذ من جهة، ولكنها عاجزة وتابعة من جهة أخرىٰ. ولكن لماذا تتخذ المقاومة والصراع علىٰ السلطة شكلًا دينيًا؟ لقد جادلنا، آنفًا، أنَّ النمط التاريخي بالنسبة للدولة كان الاستئثار بالإسلام بالمعنىٰ العام، وبالتالي ترك المعارضة لمواجهة المهمة الأصعب المتمثِّلة في صياغة

النسخ الأخرىٰ من الإسلام -الإسلام «الحقيقي»، والإسلام «الصحيح»، وما إلىٰ ذلك- عن طريق المقاومة. كما رأينا أنَّ الدولة الإقليمية الحديثة تبنَّت العلمانويَّة واستخدمت لغة العقلانية والتحديث، ونتج عن ذلك، سواء بقصد أو من غير قصد، إقصاء بعض القطاعات الشعبية. كان من الطبيعي إذن أن يتبنىٰ المستبعدون والمحبطون أيديولوجيا مضادة صارمة في معارضتها للأيديولوجيا الرسمية. ولذلك، تبنَّت المعارضة الإسلام العموميّ، ووضعت الدولة في موقف دفاعي وأجبرتها علىٰ الدعوة إلىٰ إسلام صحيح وحقيقي. إنَّ تبني القوىٰ الاجتماعية الساخطة والطموحة تعبيرًا دينيًا لحركتها لا يُعدُّ ظاهرة إسلامية علىٰ الإطلاق. فالبروتستانتيون الأوائل فعلوا ذلك في أوروبا، وحركة «لاهوت التحرير» تفعل ذلك الآن في أمريكا اللاتينية المعاصرة (دانينو، ١٩٨٠: ٣١١-٣١٧).

لقد جادلنا حتىٰ الآن أنَّ الإسلامويَّة برزت علىٰ المستوىٰ العام كرد فعل علىٰ الاغتراب المتخيَّل وكبحث عن درجة أعلىٰ من الأصالة، وأنَّ الإسلام السياسي المتطرف كان مدفوعًا أيضًا بشعور الإقصاء المتخيَّل، الذي تطوَّر، علىٰ الأقل جزئيًا، كسعيٍ من أجل المشاركة. جادلنا أيضًا أنَّ هاتين المظلمتين الرئيستين (الاغتراب والإقصاء) والمسعيين اللذين ظهرا كرد فعل لهما (الأصالة الثقافية والمشاركة السياسية-الاقتصادية) وضعوا الإسلاميين السياسيين الراديكاليين، الذين هم في الأساس من طبقة وسطىٰ حديثة التمدُّن، في مسار تصادميٍّ مع الدولة، ورأىٰ الإسلاميون أنَّ الغيْريَّة الثقافية للدولة، وسلطويتها السياسية، وفشلها الاقتصادي هي أعراض خطيئة أعمق؛ وهي خيانة الله. كما أوضحنا أنَّ الإسلام السياسي ظاهرة «حضرية» تحدث في المدينة؛ ليس لأنَّ المدينة هي الفضاء الذي تتجلىٰ فيه علامات الاغتراب فحسب، بل إنَّها أيضًا الفضاء الذي يطغىٰ فيه وجود الدولة علىٰ أي شيء آخر. وهكذا، أصبحت المدينة، التي كانت قبل بضعة عقود مصدر فخر وبهجة النخبة

العلمانية والقومية؛ هي ساحة التنافس علىٰ السلطة بين الحكومة والمعارضة (الإسلامية بالأساس).

ينبغي ملاحظة أنَّ البحث عن الأصالة أو السعي إلىٰ المشاركة ليسا مسعىٰ إسلاميًا علىٰ وجه الخصوص. لذا لا يسعنا سوىٰ أن نتساءل عن السبب في وصف هذه الشواغل العالمية بأنَّها إسلامية تحديدًا في الشرق الأوسط؟ صحيح أنَّ السعي إلىٰ المشاركة كان أمرًا بالغ الأهمية بين شواغل ثورة الشباب في الستينيات في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، بينما في العالم الثالث بشكل عام، يمثِّل البحث عن الأصالة أحد الشواغل الرئيسة السائدة الآن بين العديد من المفكرين والسياسيين في هذه الدول غير الغربية. ولكن في حين أنَّنا نتفق علىٰ أنَّ الجماعات الإسلامية المتطرفة لديها الكثير من القواسم المشتركة مع ثورة الشباب في الستينيات ومع الحركات الشعبية الأخرىٰ في العالم الثالث، فإنَّنا نؤكِّد أنَّ الحركة الإسلامية لا تزال تحتفظ بطابع مميَّز وقوة خاصة بها، نعتقد أنَّ مردها إلىٰ التجربة التاريخية الخاصة بالعالم الإسلامي.

- **أولًا**: ثمة حقيقة أنَّ التطوَّر المؤسسيِّ والفكريِّ للإسلام جعله أكثر انفتاحًا وتكيفًا مع أيَّة رؤية شاملة للحياة لا تفصل الدينيِّ عن الاجتماعيِّ، بشكل أكثر راحة من بعض الأديان الأخرىٰ. ولذلك؛ فإنَّ الإسلام زاخر بمفردات وأدبيات شبه سياسية يمكن أن تكون ذات فائدة كبيرة في الجدال حول بعض القضايا السياسية مثل الحكومة والمشاركة.

- **ثانيًا**: هناك تاريخ التنافس والصراع بين العالم المسيحي ودار الإسلام. فمن بين جميع الحضارات الموجودة في العالم، كانت الحضارة

> الإسلامية فقط هي المصدر المباشر للتعلُّم بالنسبة للغرب، ومن بين جميع الحضارات الشرقية، وحدها الإمبراطورية الإسلامية هي التي حكمت أجزاءً من أوروبا. لقد كانت هيمنة الغرب الأخيرة على المجتمعات الإسلامية، التي كانت حتى وقت قريب نسبيًا متفوقة على أوروبا، مؤلمة وموجعة بشكل خاص للمسلمين. (والغرب لم ينسِ هذا الصراع كذلك). لذلك؛ فإنَّ العديد من المسلمين يتفقون مع تأكيد منير شفيق بأنَّ «الصراع الأوروبي ضد الشعوب المسلمة لديه خصوصية معيَّنة» تجعله أكثر أهمية عما كان يستلزمه المسعى الإمبريالي العام من أجل النهب والهيمنة (شفيق، ١٩٨٦: ٢٠-٢٦). وهذا يضفي نوعًا من العمق والفعالية على الدعوة إلى الأصالة في العالم الإسلامي.

العنصر الثالث الذي يميِّز التجربة الإسلامية هو تأسيس ما يسمى «دولة إسرائيل» في فلسطين، التي كان تأثيرها على المسلمين ذا شقين. فمن ناحية كان من المؤلم أن نراقب الانغراس الموعود لهذا الجسد «الأجنبيِّ» في قلب العالم العربي، على حساب أصحاب الأرض من المسلمين والمسيحيين الفلسطينيين. فقد ازداد الشعور بالإهانة بين المسلمين المتدينين عندما أُحتُلت القدس، ثاني أكبر مكان مقدس في الإسلام، في عام ١٩٦٧م[1]. ومن ناحية

(١) تجدر بنا الإشارة هنا إلى أنَّه فقط بعد هزيمة ١٩٦٧م والحريق المتعمد في المسجد الأقصى في القدس، انعقدت أول قمة إسلامية في سبتمبر من ذلك العام. أعقب تلك القمة إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي، مع أربعين دولة عضو، ومقرها في مدينة جدة، بالمملكة العربية السعودية (راجع كيزيلباش، ١٩٨٢).

أخرىٰ، كان هناك كيان سياسي قائم بالكامل علىٰ مفهوم محدَّد دينيًا للهوية القومية الذي دائمًا ما ينجح وينتصر في النهاية. ليس من قبيل المصادفة، إذن، أنَّ معظم الحركات الإسلامية الأصولية الجديدة في العالم العربي ازدهرت بشكل خاص بعد حرب الأيام الستة عام ١٩٦٧م. كانت الفكرة هي أنَّه إذا كان بمقدور الإسرائيليين أن ينجحوا بسبب تمسكهم القوي بعقيدتهم؛ فإنَّ المسلمين سينتصرون إذا التزموا بدينهم الحنيف. وفي هذا المعنىٰ، كتب أحد الكُتَّاب المسلمين في مصر:

- «يقول أحد مؤسسي الصهيونية: الحياة الدينية اليهودية هي دون سواها سر خلود إسرائيل وسيظل إسرائيل خالدًا ما بقي متعلقًا بالتوراة فإذا هجر إسرائيل التوراة، اندثر تاريخه في رمال الصحراء.. ولو ظل مقيمًا في أرضه وبلاده. فهل نستيقظ ونعرف أنَّ الطريق الوحيد للخلاص والنصر والسيادة والعزة يبدأ بقولة «لا إله إلا الله محمد رسول الله» منهج حياة كامل للمسلم». (الخطيب، ١٩٧٨: ١٩)

يختبر العالم الإسلامي المعاصر الآن مزيجه الخاص المكَّون من «الدين والسياسة». لقد أبرزت الثورة الإيرانية، بطريقتها الخاصة، الدين باعتباره الأساس الرئيس للهوية السياسية والولاء، وأنَّ مستقبل جميع الحركات الإسلامية التي تطمح إلىٰ الحُكم في بلدان الشرق الأوسط سوف يعتمد علىٰ نتائج التجربة الإيرانية. غيرَ أنَّ تديين السياسة خلق صعوبات لغير الشيعة داخل إيران وتسبَّب في مشكلات لبلدان الشرق الأوسط ذات الطوائف الشيعية الكبيرة (مثل العراق والبحرين ولبنان والمملكة العربية السعودية).

ومع وجود نمطين سائدين من القومية الدينية في إسرائيل وإيران؛ فإنَّ الإغراءات والضغوط للتحرك في اتجاه مماثل تتصاعد في جميع أنحاء العالم

العربي. وحتىٰ داخل الحركة الفلسطينية العلمانية، يبدو أنَّ «التيار الديني» يكتسب المزيد من القوة والانتشار، بينما في معظم البلدان العربية، كما رأينا، صارت الحركات الإسلامية هي واقع الحياة السياسية الذي لا بُدَّ من أخذه بعين الاعتبار.

في النهاية تجدر الإشارة إلىٰ طبيعة البينان الطبقي في بلدان العالم العربي. فالطبيعة الجليَّة لأنماط الإنتاج، مقترنة بالتغيُّرات السريعة والهائلة التي سبَّبها «عامل النفط» والتي أثَّرت علىٰ الدول الغنية بالنفط والدول الفقيرة علىٰ حد سواء، قد خلقت بنيانًا طبقيًا سائلًا وإشكاليًا (إذ يمكن تغيير الوضع الاجتماعي والاقتصادي بين عشية وضحاها، علىٰ سبيل المثال، عن طريق إجراء سياسي أو الحصول علىٰ عقد عمل مناسب في بلد مُصدِّر للنفط.) إنَّه بنيان طبقي يتميَّز بأبعاد كبيرة بشكل استثنائي وسريعة الانتشار لما يمكن وصفها بأنَّها «الطبقة المتوسطة». وقد يمثِّل الرجوع إلىٰ لغة إسلامية مفهومة علىٰ نحو مشترك محاولة لتسوية أوجه الاختلاف بين مختلف شرائح «الطبقة المتوسطة» الضخمة. غيرَ أنَّه بالنظر إلىٰ الحراك الاجتماعي السريع الذي تشهده العديد من البلدان العربية، كما يقول جلال أمين، قد تهيمن علىٰ هذه المحاولة قيم ونزعات الجماعات الاجتماعية المتواضعة نسبيًا، ذات الأصول الريفية، التي تتمتع بقدرة انتقال وحركية عالية. بعبارة أخرىٰ، يمكن النظر إلىٰ الصحوة الإسلامية باعتبارها سيرورة «تعميم» للرؤية الثقافية للطبقات المتواضعة حديثة العهد بالتمدُّن (مع مكوِّنها الدينيِّ الهام). يقول جلال أمين:

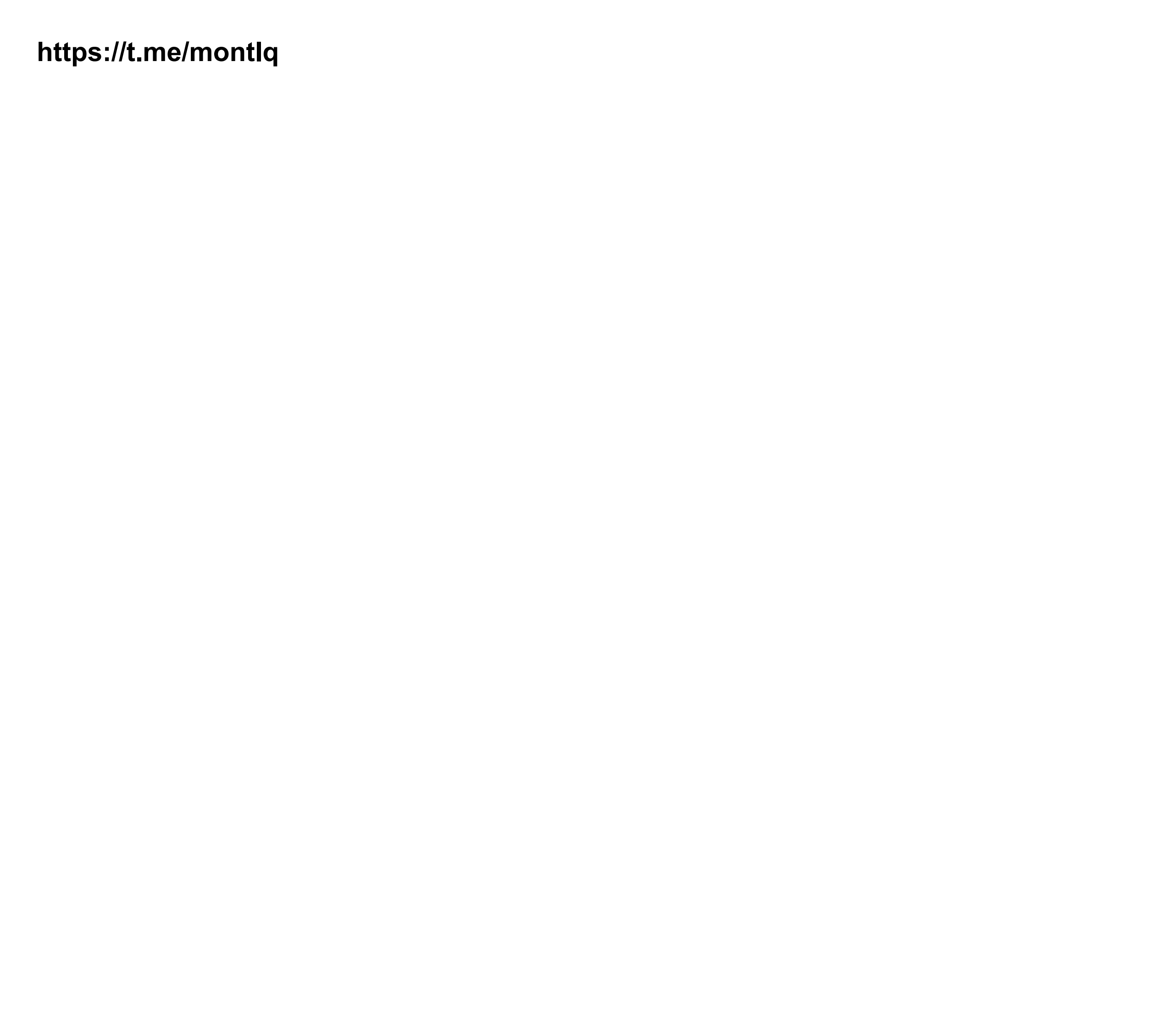
- «ليس مستبعدًا أن نرىٰ علاقة بين هذا النزوع إلىٰ تبني قيم الريف والطبقة الدنيا، وما يسمىٰ بظهور الحركات الدينية، والإحياء الإسلامي. فما نحن بصدده هنا ليس تقوية المعتقد الديني بقدر إقامة الشعائر، والالتزام الصارم بنمط سلوك ظاهريٍّ مرتبط بالإسلام . . . إنَّ

> ما نواجهه الآن هو حركة جماهيرية ينتمي فيها كل من الأعضاء والقادة إلىٰ طبقات اجتماعية بسيطة، وأقل تعليمًا، وذات جذور راسخة في القطاع الريفي».
> (أمين، ١٩٨٩: ١١٨-١١٩)

قد تساهم فكرة جلال أمين اللافتة للنظر في تفسير الجاذبية العامة والواسعة لمصطلح إسلامي يصف الآن الكثير من بلدان العالم العربي. من المؤكد أنَّ هذا المصطلح الإسلامي يُستخدم الآن ليس فقط من قِبل الإسلاميين، بل أيضًا من قِبل أشخاص ينتمون إلىٰ طبقات مختلفة وقناعات فكرية وسياسية متباينة. ومع ذلك، ينبغي أن ندرك أنَّ «المفردات قد تبدو متشابهة، لكنَّ اللغة ليست كذلك» (قدير، ١٩٨٦: ١٤). فما زال العديد من السياسيين والتكنوقراط والمثقفين الذين يستخدمون المفردات الإسلامية في الوقت الحالي مرتبطين بمفاهيم القومية والعقلانية، وحتىٰ العلمانويَّة بدرجة ما، وبالتالي فهم يشدِّدون علىٰ الإشارة إلىٰ نوع «مناسب» من الإسلام أو المسلمين: علىٰ سبيل المثال الإسلام «الحقيقي» أو الإسلام «الصحيح»، والمسلمون «المتنورون» أو المسلمون «المعاصرون» . . . وما إلىٰ ذلك. من ناحية أخرىٰ؛ فإنَّ الطبقة الجديدة من التجَّار والممولين والمقاولين الأثرياء الذين كسبوا الأموال بسرعة وسهولة من خلال «العامل النفطي» أو من خلال أنشطة المضاربة، قد يلجؤون أيضًا إلىٰ رمزية دينية واضحة عن طريق إخفاء ثرواتهم المكتسبة حديثًا تحت ستار البركة. أمَّا المجموعات الأخرىٰ، ولا سيما الفئات الدنيا الساخطة من الأُجراء (salariat) إلىٰ جانب طبقة العوام من التجَّار الصغار والحِرفيين، فقد تختار لغة دينية خالصة للتعبير عن احتجاجها الاجتماعي والسياسي.

إنَّ الإسلامويَّة، مثلها مثل كل أنواع الأيديولوجيا، قد تعمل علىٰ تسوية التناقضات، لكنها لا تستطيع حلها (وولف، ١٩٨٢: ٣٩٠). في حين أنَّ

مصطلحًا إسلاميًا ما قد يوفر لكل هذه المجموعات رمزيّة أخلاقية/ثقافويّة مألوفة لهم جميعًا، قد تفخر بها كجزء من مسعىٰ عام من أجل تحقيق الأصالة؛ فإنَّ هذا المصطلح يمكن أن يخفي، لا أن يحل، التناقضات الاجتماعية بين هذه الفئات الاجتماعية المختلفة. وكما أوضحت التجربة الإيرانية؛ فإنَّ أشكال الصراع التي من المرجح أن يفرضها الإسلام الاحتجاجي قد تكون وحشية للغاية بحيث «تدفعنا إلىٰ أن نشك في إمكان استمرار المثقفين في حماستهم الراهنة» تجاه «البديل الإسلامي» (راجع غليون، ١٩٨٧ ب: ٦٢-٦٣). مرة أخرىٰ، وكما أثبتت الحالة الإيرانية؛ فإنَّ الدعم الذي قد يمنحه البازاريون «للثورة الإسلامية» قد لا يدوم طويلًا.



هل الإسلام هو الحل؟

لقد جادلنا حتىٰ الآن أنَّ الإسلام السياسي برز كاستجابة أخلاقية/ ثقافوية لأزمة تنموية حادة تجتاح العديد من المجتمعات العربية. لكن هل يمكننا أن نستنتج من هذا أنَّ الإسلام السياسي يمتلك الحل للمأزق الاجتماعي الراهن؟ هذا أمر مشكوك فيه من وجهة نظري، إلَّا وفق معنىٰ محدود وغير مباشر. ينبغي ألَّا نخلط بين حقيقة أنَّ الصحوة الإسلامية هي رد فعل علىٰ المشكلات الاجتماعية والسياسية وبين فرضية أنَّ الإسلامويَّة ستقدم الحل لهذه المشكلات.

لقد ذكرنا مرارًا في هذا العمل أنَّ الإسلام ليس لديه نظرية محدَّدة عن الدولة أو الاقتصاد. وبصرف النظر عن القواعد الأخلاقية وبعض الأحكام المتعلقة باللباس والحدود العقابية والأطعمة الحلال/ الحرام والمشروبات والممارسات الاجتماعية، لا توجد شمولية اجتماعية -سياسية- اقتصادية جامعة وواضحة المعالم يمكن وصفها بأنَّها «إسلامية». لا يمكن استنباط إسلاميَّة أي برنامج اجتماعي-سياسي-اقتصادي إلَّا من خلال وصف مؤيده بأنَّه إسلاميّ. وبالتالي تصبح مقولة «الإسلاميَّة» مجموعة انتقائية من العلامات والرموز والممارسات، التي يعتقد شخص أو مجموعة أو نظام ما أنَّها إسلاميَّة، والتي تصف نفسها بأنَّها إسلاميَّة. ولذلك، لا يوجد شيء اسمه إسلاميَّة يجب تبنيها أو تطبيقها. وكما يقول عزيز العظمة؛ فإنَّ الأمور تصير إسلاميَّة عندما يتم تحديدها علىٰ أنَّها كذلك، ويتم ذلك عادة مقارنة مع بعض الممارسات المنفصلة التي تعتبر لا إسلامية أو معادية للإسلام، مثل تناول الخمر أو السفور

أو الاختلاط بين الجنسين. تُعرَّف الإسلاميَّة، إذن، علىٰ أنَّها النظير الأخلاقي لكل ممارسة من هذه الممارسات، وكما يقول العظمة، إنَّها تكتسب تماسكًا خاصًا بها فقط بسبب القول بها واستصلاحها وترديدها شعائريًا (العظمة، ١٩٨٧ : ٥٣-٥٩).

لا يوجد، بالطبع، ما يمنع الإسلاميين من إدراج بعض المكوِّنات الاقتصادية والسياسية داخل بنيتهم الانتقائية. فعل ذلك العصرانيون الأوائل (الأفغاني، عبده، وغيرهم)، وكذلك بعض السلفيين. وقد تجلىٰ ذلك، علىٰ سبيل المثال، في كتاب «العدالة الاجتماعية في الإسلام» لسيد قطب، وكتاب «اشتراكية الإسلام» لمصطفي السباعي. ومع ذلك؛ فإنَّ سيد قطب وكذلك المودودي، والتيارات الأصولية التي انبثقت عن هذين المُعلمين، انفصلوا جميعًا عن هذه الممارسة. وهذا في الواقع أمر نمطي في الرؤية الفكرية والفلسفية الأصولية. إنَّ الأصوليين، بغض النظر عن مذهبهم الخاص، يميلون إلىٰ الإيمان بالقدرة المحدودة للإنسان في تحصيل المعرفة؛ وبالتالي فإنَّ الأصوليين يعارضون المفهوم الإنسانويِّ أو المفهوم المتمحور حول الإنسان. ثمة اعتقاد أنَّ قدرة الإنسان علىٰ فهم العالم، ومن ثَمَّ تغييره (أي «التقدميَّة») محدودة للغاية (وربما غير مرغوب فيها). وخير مثال علىٰ نسخة الإسلاميين الأصوليين لهذه الرؤية هو مفهوم الحاكمية عند المودودي وقطب. فالأصولي الإسلامي لا يهتم بالحداثة أو التطور أو التقدم، ولكن يهتم بمسائل أكثر عمقًا وشمولية، كما يقول قطب، مثل «إقامة مملكة الله في الأرض، وإزالة مملكة البشر». وهكذا يبدو أنَّه في ظلِّ سخطهم علىٰ نظام اجتماعي وسياسي يكرهونه ولكنهم لا يستطيعون تغييره، نزع الأصوليون ببساطة إلىٰ «الهروب إلىٰ الأعلىٰ»، إلىٰ السماوات، والتماس العزاء والسلوىٰ في الخضوع التام والمطلق لله، لا لأحد غيره، ولا لأي شيء سواه.

اللافت للنظر حقًا هو ملاحظة كيف تغيَّر موقف الإسلاميين من التحديث مع مرور الوقت. أودُّ الإشارة هنا إلىٰ أنَّه بينما كان المصلحون الإسلاميون الأوائل مثل الأفغاني وعبده يناضلون من أجل تحديث أو تجديد الإسلام؛ فإنَّ

الجيل التالي من الإسلاميين مثل البنا وجماعة الإخوان المسلمين كانوا يسعون جاهدين من أجل أسلمة الحداثة. أمَّا الجيل الحالي من الإسلاميين الجُدد (القطبيين، والتكفيريين، والجهاديين، وغيرهم) فيبدو أنَّهم، علىٰ النقيض من ذلك، مناهضون للحداثة إلىٰ حد كبير[1].

ما هو إسهام الإسلاميين المعاصرين في المسائل المتعلقة بالسياسة والدولة؟ حسن الترابي، أحد أبرز الإسلاميين وأكثرهم تأثيرًا في العالم العربي، الذي كان لديه فرصة التأثير علىٰ التطورات السياسية وهو في موقع قوة ونفوذ في بلده، السودان، كان شجاعًا بما يكفي للاعتراف سنة ١٩٨٧م أنَّ إسهامات حركة الصحوة الإسلامية في النقاش الدائر حول الدولة في العالم العربي كانت محدودة للغاية:

- «فالصحوة قد بدأت برصيد قليل، لكنها لم تضف إليه كثيرًا، بالرغم من أنَّ قضية العموم والخصوص في الدولة مطروحة بسفور في الواقع الدولي الراهن بل في الواقع المباشر في البيئة السياسية التي نشأت فيها الصحوة. ولعلَّ مرد ذلك إلىٰ أنَّ الصحوة الأولىٰ في العالم العربي قد قادها علماء لم يطلعوا كثيرًا علىٰ الرصيد الفكري والواقع السياسي الدولي ليطرقوا

(١) يشير برونو إيتيان إلىٰ أنَّ الحركات الإسلامية في السبعينيات والثمانينيات رفضت «تحديث الإسلام» واقترحت «أسلمة الحداثة» (إيتيان، ١٩٨٧: ١٠٨). أعتقد أنَّ هذا الموقف قد ينطبق علىٰ النزوع الرئيس داخل جماعة الإخوان المسلمين. كما ينطبق علىٰ ما يسمىٰ بـ «الترائيين الجُدد»، وبالتأكيد علىٰ أولئك الذين أسميتهم الليبراليين الإسلاميين. وعلىٰ النقيض من ذلك، أجدُ أنَّ أطروحة الأصوليين الجُدد مناهضة للحداثة بشكل صريح، علىٰ الرغم من أنَّهم غالبًا ما يستفيدون من المنتجات المادية للتقنية الحديثة. إنني أكثر ميلًا إلىٰ الاتفاق مع فكرة بروس ب. لورانس أنَّ الأصوليين الجُدد «يؤمنون بالعالم الحديث ليس فقط من خلال معارضته، بل أيضًا عن طريق استخدام وسائله ضد غاياته» (لورانس، ١٩٨٧: ٣١-٣٢).

قضية الدولة القطرية التي أثارها التاريخ الغربي.
ولعلَّ السبب الآخر هو انَّ الصحوة لم تشهد مثار هذه القضية في التاريخ العربي الحاضر؛ فهي لم تكن قد ظهرت أيام الخروج من العثمانيين ولم تكن قد اشتدت أيام الخروج من الاستعمار». (الترابي، ١٩٨٨: ٣١٦)

إنَّ مساهمة الجيل الحالي من الإسلاميين في القضايا الاجتماعية والاقتصادية أكثر محدوديَّة. وينبغي ألَّا أن نخلط بين العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي قد تؤدي إلىٰ ظهور الحركات الأصولية من جهة، وبين الأُسُس الفكرية والفلسفية للأصولية من جهة أخرىٰ. ولا يمكننا تفسير وقراءة الأولىٰ، بشكل حرفي ودون تفكير، من خلال الثانية. فحقيقة أنَّ الإسلام السياسي قد برز كنتيجة لمشكلات اجتماعية واقتصادية خطيرة لا يعني بالضرورة أنَّ خطاب الإسلام السياسي يعالج هذه المشكلات بشكل مباشر، أو أنَّه يبحث عن حلول ملموسة لها. فالاهتمامات الحقيقية للأصوليين مختلفة تمامًا. وهنا يبدو بروس لورانس محقًا في قول ما يلي:

- «المشكلة الرئيسة التي تواجه الأصوليين المسلمين ليست ببساطة مشكلة تشكُّل الهوية؛ بل مشكلة إعلان الولاء بأي ثمن. إنَّهم يعرفون مهمتهم: الدعوة إلىٰ نموذج أخلاقي للطهرانية القرآنية، وهو نموذج تاريخي يعود إلىٰ النبي وصحبه الأوائل إنَّهم مترابطون من خلال تصوُّر مشترك بأنَّ الإسلام أكثر أهمية من الأيديولوجيات البديلة التي تتنافس معه، وأكثر أهمية كذلك من بِنىٰ الدولة العديدة التي تحاول تعريفه، وبالتالي السيطرة عليه». (لورانس، ١٩٨٧: ٣١-٣٤)

لذلك، فمن الغريب أن نجد شخصًا مثل إريك ديفيس يجادل بأنَّه:

- «في ظلِّ تفاقم الأوضاع الاقتصادية للطبقات الدنيا، شعر الراديكاليون الإسلاميون الشباب (علىٰ عكس الأعضاء الأكبر سنًا في جماعة الإخوان المسلمين) بحاجة متزايدة إلىٰ دمج برنامج اجتماعي واقتصادي في تأويلهم الخاص للإسلام. ويتجلىٰ ذلك في التأثير المتزايد للأفكار الاشتراكية -حتىٰ لو لم يتم التعبير عنها علىٰ هذا النحو- علىٰ العقيدة الإسلامية الراديكالية». (ديفيس، ١٩٨٧ : ٥٢)

هذا الكلام غير دقيق في نواحٍ عديدة. والواقع أنَّ الأعضاء الأكبر سنًا في جماعة الإخوان المسلمين كان لديهم الكثير من الآراء والأفكار حيال وضع «برنامج اجتماعي واقتصادي» أكثر من الأصوليين الشباب. وعلىٰ اعتبار وجود مثل هذا البرنامج بالأساس، فقد كان ذا طابع شعبويٍّ-تشاركيٍّ، وليس طابعًا اشتراكيًا. حسن حنفي، علىٰ سبيل المثال، أحد أبرز الإسلاميين المعاصرين من ذوي النزعة الاشتراكية، ليس شابًا! وهنا أتساءل أين يمكن العثور علىٰ مثل هذا البرنامج، خاصة في ظلِّ أنَّ كتابات (وتجارب) الراديكاليين الإسلاميين البارزين مثل شكري مصطفىٰ، وعبد السلام فرج وخالد الإسلامبولي (الذين ليسوا، بالمناسبة، من الطبقات الدنيا)، خالية من أي برنامج من هذا القبيل. وينطبق الشيء نفسه علىٰ الأصوليين الأصغر سنًا في الدول العربية الأخرىٰ، باستثناء تونس[١].

(١) لو حكمنا من خلال «بيان الثورة الإسلامية في سوريا ومنهاجها»، الذي صدر في عام ١٩٨٠ من قِبل قيادة الثورة الإسلامية، فيبدو أنَّ الفرع الراديكالي من جماعة الإخوان المسلمين السورية يُظهر بعض الاهتمام بالأمور الاجتماعية والاقتصادية. ومع ذلك، فمن الصعب معرفة مدىٰ تمثيل هذه الوثيقة للتفكير الإسلامي السائد، وكذلك إلىٰ أي مدىٰ يمكن القول بأنَّ القلق بشأن الأمور =

في الواقع، يمثِّل نوع النقد الذاتي الذي يقدِّمه راشد الغنوشي لحركته الإسلامية في هذا الجانب استثناءً للقاعدة وخروجًا عن المألوف، ويضفي طابعًا مميزًا علىٰ حركة الاتجاه الإسلامي في تونس. فيما يتعلق بمخاوف الطبقة العاملة، علىٰ سبيل المثال، كتب الغنوشي:

- «فهذه الفئة (القوىٰ العاملة أو الطبقة العاملة) التي غدت تمثِّل مشكلًا ضخمًا لكثير من الأنظمة الرأسمالية وحتىٰ الاشتراكية وتتحكم في مصائر الأنظمة والسياسات، ظلَّ الإسلاميون بعيدين عن التأثير فيها وتسخيرها تاركين المجال فسيحًا لأصحاب الأيديولوجيات اليمينية أو اليسارية خاصة، للتحكم في هذا القطاع عن طريق تبني مشكلاته والدفاع عنه. ويعود سبب ضعف تأثير الإسلاميين في هذا القطاع إلىٰ عدم وعيهم بمشكلاته ذات الطبيعة الاجتماعية السياسية قبل أن تكون عقائدية أخلاقية. فأنَّىٰ للإسلاميين أن يتفاعلوا مع هذا القطاع وهم يكتفون في تناول كل المشكلات بالطرح العقائدي والأخلاقي ولا يتركون للقضية الاجتماعية غير مجال ضيق يكتفون فيه بترديد شعارات العدالة الاجتماعية دون تحديد لمضامين هذا الشعار. فكان من الطبيعي أن تكون الاستجابة لنداءاتهم وسط العمَّال محدودة؛ لأنَّهم يطرحون عليهم مشكلات غير مشكلاتهم. فلقد تطورت

= الاجتماعية والاقتصادية هو قلق حقيقي، وإلىٰ أي مدىٰ قد يكون مجرد رد فعل تكتيكي استلزمه التأكيد علىٰ أنَّ البروباجندا الرسمية للدولة ترتكز علىٰ مثل هذه المسائل (راجع بيان قيادة الثورة الإسلامية في سوريا، ١٩٨٠: ٢١؛ الجنحاني، ١٩٨٧: ١٣٨).

مشكلات المجتمعات وهم لا يتطورون فكأنهم ينادون الناس من مكان بعيد». (الغنوشي، ١٩٨٨: ٢٣)

وقد تبنىٰ عبد الله النفيسي نفس هذا الموقف، وهو مفكر إسلامي كويتي له أتباع في عدد من دول الخليج. وكتب النفيسي في كتابه «مستقبل الصحوة الإسلامية»:

- «المتتبع لما تكتبه أقلام الصحوة الإسلامية يلحظ أنَّها -في شكل عام- تركِّز علىٰ البُعد القيمي والأخلاقي في الإسلام. غيرَ أنَّ التركيز علىٰ هذا الجانب وإهمال الجوانب الأخرىٰ -وبخاصة في المستقبل- لن يكون له ما يبرره من الحجج. وإذا أرادت الصحوة الإسلامية أن تحتفظ بجماهيرها العريضة فعليها أن تنتبه مستقبلًا إلىٰ أهمية تأكيد البُعد الاجتماعي في الإسلام وما يترتب عليه من وجوب الانحياز الدائم للجماهير المستضعفة المعوزة والمظلومة في أرجاء العالم الإسلامي الفسيح. وإذا كان الاستعمار والصهيونية والرأسمالية هي المخاطر التي تهددنا من الخارج؛ فإنَّ الفقر والقهر والتخلف هي المخاطر التي تهددنا من الداخل. وإذا كان التناقض بيننا من جانب والاستعمار والصهيونية من جانب آخر صار واضحًا؛ فإنَّ التناقض بيننا وبين الرأسمالية -من حيث كونها عدوة الإسلام- لم يتضح بعد لكثير من أبناء الصحوة الإسلامية، وهنا ثغرة خطيرة ينبغي سدها قبل فوات الأوان». (النفيسي، ١٩٨٧: ٣٢٦-٣٢٧)

ولذلك، لا يمتلك الأصوليون أي حل للأزمة الاجتماعية والاقتصادية التي يعاني منها مجتمعهم. رسالتهم بسيطة: «الإسلام هو الحل». وعلىٰ هذا النحو، تبدو النتيجة هي أنَّه إذا استولىٰ الإسلاميون علىٰ السلطة وأعلنوا أنَّ الحاكمية لله؛ فإنَّ المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والدستورية والتكنولوجية والثقافية سوف تُحل بطريقة ما من تلقاء نفسها. وفي هذا الصدد، يقول المفكر الأردني فهمي جدعان، المؤيِّد لفكرة الصحوة الإسلامية:

«لم يقدِّم (مشروع الصحوة) نفسه في أي وقت من الأوقات باعتبار أنَّه يقصد في أساسه وجوهره إلىٰ أن يتصدىٰ لقضايا زمنية تاريخية عارضة عجز (المشروع القومي) أو سواه عن التصدي لها وحلها، وإنما باعتبار أنَّ هدفه الأول والأخير إقامة مجتمع إسلامي موجَّه أو محكوم بنظام إلهي. ومنذ البداية لم تضع قوىٰ الصحوة نصب أعينها تحقيق الأهداف القصوىٰ نفسها التي كانت تسعىٰ إلىٰ تحقيقها القوىٰ «الوطنية والقومية والتقدمية» في نضالها الدنيويِّ، وهي لم تنخرط في النضال العملي من اجل هذه الأهداف إلَّا لمامًا، ذلك أنَّها رأت علىٰ الدوام أنَّ حل هذه المشكلات والقضايا هو نتيجة تترتب حتمًا وضرورةً علىٰ قيام المجتمع الإسلامي نفسه والدولة الإسلامية نفسها. والقول إنَّ حركة الصحوة قد جاءت لتكون بديلًا لذلك المشروع يعني أنَّ ما يمكن أن يسمىٰ بـ «مشروع الصحوة» قد جاء ليحل مشكلات الاستقلال والتحرُّر والحرية والوحدة العربية والتقدُّم الاجتماعي والنضال في وجه الإمبريالية والاستغلال والتعبية والتخلف الاقتصادي والاستعمار والصهيونية.. إلخ. وواقع الحال أنَّ هذا كله لم يكن يمثِّل في بيانات الحركة الإسلامية أهدافًا مركزية مسوغة شرعيًا لقيام هذه الحركات وعملها». (جدعان، ١٩٨٩: ٢٨-٤٥)

لقد أشرنا في موضع آخر من هذا العمل إلىٰ أسباب صمت الإسلاميين الجُدد فيما يخص المسائل الاجتماعية والاقتصادية، وتراوحت الأسباب من الانتهازية سياسيًا إلىٰ الضرورية فلسفيًا. بالنسبة للبعض؛ فإنَّ غموض المذهب

هو ضمانة جاذبيته لقطاع عريض من الجماهير. وبالنسبة للبعض الآخر، رُغم ذلك؛ فإنَّ فشل العديد من الصياغات التنموية العلمانية قد جعلتهم ينقلبون علىٰ مفهوم التقدميَّة. وهذا واضح تمامًا، خاصة وأنَّ إحدىٰ التجارب الرئيسة الفاشلة تمثَّلت في النموذج الشعبويِّ-التشاركيِّ، الذي كان يُفضله الإسلاميون في السابق، لكنَّ الحكومات القومية العلمانية -التي كانت عادةً من النوع «السلطوي البيروقراطي»- وضعته قيد الاختبار في الخمسينيات والستينيات. يبدو أنَّ الأصوليين علىٰ وجه الخصوص يريدون خلط الحابل بالنابل. ففشل التجربة التنموية هذه أو تلك يعني إفلاس التقدُّم والتحديث، بل وحتىٰ الإنسانويَّة، باعتبارها محاولات لفهم العالم والتأثير عليه. المفارقة هنا أنَّ الأصوليين لم يتورعوا عن استخدام منتجات الارتجال البشري في نشر قضيتهم: فأجهزة الطباعة، ومكبرات الصوت، وأشرطة الكاسيت وغيرها تُشكِّل جزءًا مهمًا من أدوات الأصوليين[1]. غيرَ أنَّه من الناحية المذهبية، ما زال الأصوليون ضد الفكر والحداثة:

- «الأصولية مناهضة للفكر إلىٰ حدِّ أنَّها ترفض إمعان النظر الحصيف الذي يميِّز جوانب من التقليد الذي تطوَّر علىٰ مدار جميع السنوات الفاصلة بين العصر الذهبي والوقت الراهن. كما أنَّ الأصولية مناهضة للحداثة إلىٰ حدِّ أنَّها ترفض السماح لأيَّة مساهمة جادة ودائمة من الإنجازات العلمية/ التكنولوجية

(١) إنَّ الإسلاميين، بطبيعة الحال، مهووسون بالفكر الغربي الحديث، لكن بطريقة لا واعية في جزء منها وسلبية في جزء آخر. لقد أشار هشام جعيط إلىٰ هذه النقطة ولاحظ أنَّه علىٰ الرغم من أنَّ الإسلاميين المعاصرين يطلقون أشد الانتقادات ضد الفكر الغربي الحديث، فإنهم في حقيقة الأمر عالقون في مفاهيمه وأساليبه (راجع جعيط، ١٩٨٨: ٢٨٥ ٢٨٦). في الواقع، من اللافت للنظر رؤية أنَّ العديد من الإسلاميين قد تبنّوا الترجمات العربية للمصطلحات التي صيغت في الغرب لوصف حركاتهم، مثل (Islamic revival) (الصحوة الإسلامية) و(fundamentalism) (الأصولية).

> أو البيروقراطية/العسكرية للحقبة المعاصرة. باختصار، إنَّ الأصولية هي في المقام الأول تشكُّل أيديولوجيٌّ، يعترف بالعالم الحديث ليس فقط من خلال معارضته، ولكن أيضًا باستخدام وسائله ضد غاياته». (لورانس، ١٩٨٧: ٣١-٣٢)

ليس ثمة شك في أنَّه من خلال تجاوز التفاصيل الدقيقة للأزمة الراهنة، وتبني موقف التعالي فيما يخص الخيارات التنموية العلمانية المختلفة، ينجح الخطاب الإسلاموي في إضفاء قوة رمزية معيَّنة علىٰ نفسه. ولكنَّ المفارقة أنَّ هذا الموقف يعزز بل ويعيد إنتاج العراقيل الحالية، عن طريق نقل طبيعة الأزمة إلىٰ مستوىٰ الطوباويَّة (جيلسنان، ١٩٨٢ب: ٢٢٦). وبالتالي؛ فإنَّ الطاقات التي قد يحررها هذا الموقف بين أفراد الطبقة الوسطىٰ الدنيا والجماهير الحضرية صارت مكبوتة من خلال اللجوء إلىٰ قوة الكلمة، والفشل في التصدي بفعالية لدولة اللفياثان المشغولة بترسيخ نفسها سياسيًا وأيديولوجيًا، ولرأسمالية تابعة تستمر في تدمير الاقتصاد الوطني والعبث بالثقافة المحلية.

من المستبعد أن يتمكَّن الأصوليون من التجذُّر بين الجماهير الشعبية (باستثناء الطبقات المتوسطة الدنيا)، وتولي السلطة السياسية في النهاية، ويرجع ذلك في جزء منه إلىٰ افتقارهم إلىٰ رؤية اجتماعية شاملة. إذا كان لنا أن نحكم وفق السوابق التاريخية؛ فإنَّ الحركات الإسلامية المتطرفة قد تواجه أحد المصائر التالية، تبعًا للظروف الاجتماعية والسياسية المحيطة بها: تصفيتها و/أو احتوائها من قبل الدولة، تغيير جلدها وتأسيس نفسها كفرق أو جماعات مؤسسيَّة (كما فعل الخوارج تاريخيًا في عُمان وشمال أفريقيا)، أو ربما تخور عزيمتها ويفتر حماسها بحيث أنَّها في المستقبل القريب سوف تتوقف عن العمل، وتتجاهل السياسات القائمة، وتنتظر ظهور المهدي.

من غير المرجح أن ينجح الإسلاميون في الوصول إلىٰ السلطة في أي من الدول العربية في المستقبل المنظور، مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ مصر ربما تكون حالة الاستثناء الوحيدة. ففي مصر، ليس فقط من المرجح أن تصبح الأزمة الاجتماعية أكثر حدة، ولكن من المحتمل كذلك أن تصبح الحركة الإسلامية أكبر حجمًا وأكثر رسوخًا وقوة.

يتمثَّل أحد جوانب قوة الحركة الإسلامية في أنَّها متعددة الطبقات، حيث تمثِّل جماعة الإخوان المسلمين أكبر تنظيم جماهيري، إلىٰ جانب مجموعة كاملة من التنظيمات الأصغر حجمًا والأكثر راديكالية، ومع خطوط مفتوحة للاتصال وتبادل الأعضاء بين مختلف الجماعات. عنصر القوة الثاني للحركة الإسلامية هو أنَّه علىٰ الرغم من أنَّ السلطات تشعر بالقلق من تسلل الإسلاميين إلىٰ القوات المسلَّحة، فلا يمكن لأحد التأكد من أنَّ جيشًا كبيرًا من المجندين سيظل محميًا ومُحصَّنًا ضد تأثيرات ونفوذ الحركة الإسلامية. فالبرغم من كل شيء، تمَّ اغتيال السادات أثناء عرض عسكري، كما أنَّ أخبار اعتقال أفراد من الجيش بسبب عضويتهم في «منظمات دينية متطرفة» كانت تنتشر من وقت لآخر تحت حكم مبارك. مصدر القوة المحتمل الثالث هو أنَّ الحركات الإسلامية يمكن أن تستمد قدرًا معينًا من القوة من الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية البديلة (الموازية) التي يبدو أنها مرتبطة بها.

وسوف تحقق ذلك بشكل رئيس من خلال الجمعيات الخيرية الإسلامية، والبنوك وشركات الاستثمار الإسلامية، ومن خلال مجموعة كاملة من المدارس والعيادات ومنظمات الرعاية الإسلامية كذلك. ومع ذلك، فمن المحتمل أن تكون جماعة الإخوان المسلمين -أكثر الحركات الإسلامية شعبية- (بدلًا من التنظيمات الأصغر حجمًا والأكثر تطرفًا) هي الأكثر استفادة من مثل هذه الشبكات، وفي نهاية المطاف ربما تندمج مع شريحة معيَّنة من البرجوازية الصاعدة. ويظل السؤال مطروحًا حول ما إذا كان من الممكن قيام «ثورة

إسلامية» في مصر. غيرَ أنَّه في هذه الأثناء، ليس ثمة شك في أنَّ ظهور حركة إسلامية قوية في مصر قد أوجد حالة تبدو فيها الدولة العلمانية خائفة، ومحرومة من شرعية أخلاقية هي في أشد الحاجة إليها.

لكنَّ القول بأنَّ الدولة تعاني من انخفاض في الفعالية والشرعية لا يعني بالضرورة -كما يشير الأصوليون- أنَّ الحركة الإسلامية ستفعل ما هو أفضل. فالإسلاميون ليسوا جاهزين للحكم، حتىٰ علىٰ المستوىٰ الفكري والأيديولوجي، وليس لديهم حلول عملية للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الرئيسة في مجتمعاتهم. وسيكون من المجازفة أن نطلق العنان لفهمنا للظروف الصعبة التي أدَّت إلىٰ صعود الحركات الأصولية، أو لتعاطفنا مع معاناة الجماعات الاجتماعية التي انجذبت إلىٰ الرسالة الأصولية، والسماح لها بإجبارنا علىٰ استخلاص معانٍ ومضامين ليست موجودة في الخطاب الأصولي بالأساس.

إنَّ صعود الأصولية هو أحد أعراض الأزمة الاجتماعية، غيرَ أنَّ الأصولية لا تتضمن خطة لحل تلك الأزمة. قد تكون أيديولوجيا الأصولية عزاءً لبعض الأرواح وقد تُخفي بعض الصراعات، لكنها لا تستطيع حل الأزمات الاقتصادية أو الاجتماعية أو حتىٰ الثقافية. وكما يؤكِّد برهان غليون: «ليس هناك حل لأزمة الثقافة داخل الثقافة، ولكن في تحويل الواقع المادي والاجتماعي وتغييره». (غليون، ١٩٨٧ ب: ١١٢). ومن غير المرجح أن تنجح المحاولة الأصوليّة الجديدة لإلغاء الحداثة -أقتبس غليون من جديد- لأنَّ «الحداثة ليست قيمًا أو مؤسسات نقبلها أو نرفضها كما نشاء، بل هي عملية مستمرة عندنا منذ قرنين، ومستمرة بالرغم منا» (غليون، ١٩٧٨أ: ٣٠٢-٣٠٤). قد يرجع جزء من المشكلة، في الواقع، لا إلىٰ حقيقة أنَّ المجتمع دخل في سيرورة التحديث، ولكن إلىٰ أنَّ هذا التحديث بقي غريبًا فيما يخص تمظهره الثقافي، ومحدودًا فيما يخص قاعدته الاجتماعية.

الأيديولوجيا الإسلامويَّة المعاصرة قد تعمل علىٰ تسوية التناقضات، لكنها لا تستطيع حلها. وقد تمنح مجموعات اجتماعية مختلفة تأكيدات ودلالات مختلفة لنفس الرمز التواصلي الإسلامويّ. وحتىٰ لو استبعدنا «الإسلامويَّة الدفاعية» لعدد من النخب الحاكمة، فهناك اختلافات فكرية كبيرة بين الإسلامويَّة الأصولية عند سيد قطب والجهاديين، والإسلامويَّة الليبرالية القومية عند محمد خلف الله ومحمد عمارة، والإسلاموية الثقافية التاريخانيَّة عند طارق البشري وعادل حسين، والإسلامويَّة التي يدَّعيها أصحاب ما يسمىٰ شركات الاستثمار الإسلامية.

علىٰ المستوىٰ الفكري؛ فإنَّ الإسلامويَّة الليبرالية القومية، والإسلاموية الثقافية التاريخانيَّة، ودائرة الخطاب الأوسع التي تدور حول مسألة الأصالة قد تتحوَّل في نهاية المطاف إلىٰ حركة معنيَّة بالقومية الثقافية تتميَّز بأنَّها محلية وخصوصية، إن لم تكن علمانية علىٰ وجه التحديد. يمكن لبعض مفاهيم الإسلاميين المتعلقة بإقامة نظام إسلامي أن يتم استيعابها تدريجيًا داخل خطاب فكري أوسع نطاقًا يتميَّز بأنَّه خطاب تقليديٌّ/ سلفيٌّ في جزء منه، أو مجتمعيٌّ/ تشاركيٌّ في جزء آخر[1]. العديد من الليبراليين والقوميين، وحتىٰ اليساريين، بدأوا يتحدثون بلغة «إسلاماتيَّة» (Islamicate) أو لغة ذات نزعة ثقافية إسلاميَّة[2] التي هي في الواقع أكثر قومية (أو محلية) من كونها إسلامية، وحتىٰ

---

(١) علىٰ الرغم من المصطلحات الإسلامية عند الأصوليين؛ فإنَّهم أيديولوجيًا -كما لاحظ سامي زبيدة- «يعملون ضمن نماذج سياسية للأمة والدولة و«الشعب» أو الناس، مستوحاة من الغرب. وكان العديد من الحركات المعنيَّة بذلك، مثل حركة «الإخوان المسلمين» والمكونات الإسلامية للثورة الإيرانية تتوجه إلىٰ العامة لدعمها ضد فئات اجتماعية ومؤسسات وأحزاب مهيمنة ذات توجُّه غربي: فإنَّ قوميتها قومية شعبويَّة، والإسلام راية العامة التي تميِّز هويتهم ضد الدوائر الاجتماعية «الغربية» في بلدهم، حيث استعبدتهم وقامت بإخضاعهم». (زبيدة، ١٩٨٩ : ٣٣).

(٢) صك مارشال هودجسون (١٩٧٤) مصطلح «الإسلاماتية» (Islamicate). وهو مصطلح مماثل علىٰ سبيل المثال، لمصطلح «النزعة الإيطالية» (Italianate)، ويُقصد به هنا الإشارة إلىٰ النمط الإسلامي.

المسيحيين، مثل أنور عبد الملك، يبدو أنهم يتحدثون أحيانًا نفس اللغة. لم يكن ليونارد بيندر يبالغ عندما توقَّع أنَّ طارق البشرىٰ وزملائه «قد ينتجون نسخة معدَّلة من الناصريَّة -نسخة سلطويَّة بيروقراطية بالإضافة إلىٰ كونها إسلاميَّة» (بيندر، ١٩٨٨ : ٢٩١-٢٩٢). حتىٰ أنَّه من المحتمل إنشاء «أيديولوجيا إسلامية لليسار»، علىٰ الرغم من أنَّ هذا -كما يقول ماكسيم رودنسون- لن يحدث بسرعة (رودنسون، ١٩٧٩ : ١٦).

قد تكون المؤسسات الإسلامية هي رأس الحربة لرأسمالية محلية ناشئة، تستخدم لغة ثقافية خاصة بها وتتبع أنماطها السلوكية الخاصة بها. وعلىٰ المدىٰ الأطول، ربما يندمج القوميون الثقافيون الإسلاميون والرأسماليون المحليون الإسلاميون في صيغة تشاركيَّة معيَّنة.

يخضع توسَّع «الشركات الإسلامية» إلىٰ منطق مماثل لذلك الذي يحكم انتشار «الزي الإسلامي». فقد يشرع عدد قليل من الرموز الدينية المؤثرة في ممارسة الأعمال غير الربوية أو ارتداء الزي الإسلامي. ثمَّ تتبني هذه الظاهرة شرائح اجتماعية كبيرة في شكل أكثر اعتدالًا وتطورًا، ويجري روتنتها أو تنميطها كجزء من اتجاه عام نحو «أصلنة ثقافية» (Cultural Nativization). يمكن للشركات الإسلامية، إذن، أن تستحدث وتتبنىٰ وسائل جديدة ومبتكرة غير معروفة لدىٰ الفقهاء التقليديين، ويمكن تعديل النقاب الكامل إلىٰ حجاب يغطي الوجه، أو التوربان (العمامة) التركية أو الكوفيَّة العربية، أو حتىٰ غطاء رأس أوروبي بسيط. وهناك بالفعل بيوت أزياء متخصصة في تصميم أزياء «إسلامية» أنيقة لكل المهتمين بالتصميم في مختلف البلدان الإسلامية.

وهكذا؛ فإنَّ المجتمع برمّته قد استوعب الدعوىٰ الأصوليَّة في جزء منها وقاومها في جزء آخر. وقد تحقق ذلك من خلال أشياء مثل روْتنة (Routinisation) الحجاب وما يسمىٰ بالزي الإسلامي، وكذا من خلال طقْسنة (Ritualisation) بعض الرموز الإسلامية مثل البسملة «باسم الله»، وبث القرآن

الكريم عبر مكبرات الصوت في كل مكان، وتسمية المحلات والمزارع والمصانع بأسماء «إسلامية».

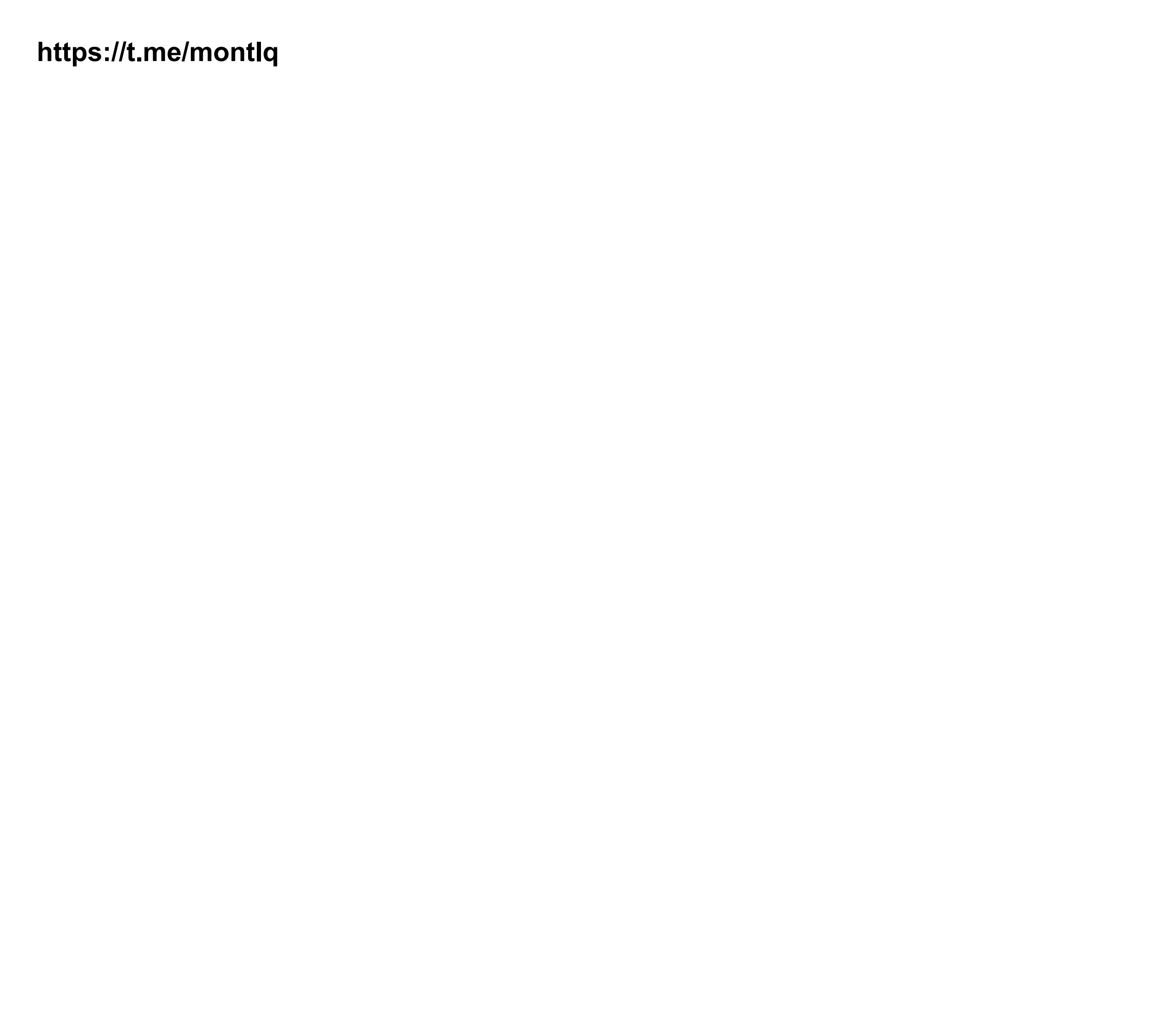
وهناك أيضًا دلائل علىٰ أنَّ الطاقات السياسية لبعض الإسلاميين قد تكون في طريقها إلىٰ «الروْتنة». وبالإضافة إلىٰ الحالات التقليدية للإسلاميين المؤيدين للانتخابات في الأردن والكويت، قام الإسلاميون مؤخرًا بشيء مماثل وتمكَّنوا من الفوز بمقاعد برلمانية في مصر والسودان وتونس. ومن المحتمل أن تنتهي الإثارة في القضية الأصولية بمجرد السماح للإسلاميين بنشر آرائهم بشكل عام، وبمجرد السماح لهم بالمنافسة، والنجاح والفشل. هذه النقطة الأخيرة مهمَّة علىٰ وجه الخصوص؛ فكلما زاد عدد النماذج المماثلة لإيران والسودان، كلما أصبحت دعوة الإسلاميين أقل إثارة للإعجاب وأقل جاذبية[١].

في غضون ذلك، لن يظل خطاب الإسلاميين السياسيين الضوء الوحيد الذي يلوح في الأفق. لقد رأينا أنَّ الليبراليين الإسلاميين والمسلمين الليبراليين بدأوا بالفعل في الرد علىٰ هذا الخطاب. والعلمانيون لم يتراجعوا كذلك. علاوة علىٰ ذلك، عندما تتلاشىٰ التأثيرات المربكة لحقبة النفط، وبمجرد أن يتضاءل تأثيرها الساحق علىٰ الدول الغنية بالنفط والدول الفقيرة علىٰ حد سواء، من المرجح أن تتخذ الحقائق الطبقية شكلًا أكثر خصوصية، ومن المحتمل كذلك أن تصبح التناقضات الطبقية (والعوامل الاجتماعية والاقتصادية

(١) وكما يعترف الكاتب الإسلامي كامل الشريف؛ فإنَّ أحد العوامل التي «ساعدت علىٰ رواج الفكرة [الإسلامية] هو حقيقة أنَّ الحركات الإسلامية لم تمارس الحُكم أو تساهم فيه بأي طريقة مؤثِّرة. وقد أعفىٰ ذلك الحركات من أية مسؤولية عن الكوارث [التي تحيط بالمجتمع الإسلامي]، وحافظ علىٰ قدرتها علىٰ التعامل معها علىٰ المستوىٰ «النظري»، الذي لم يُختَبر في الممارسة الحقيقية. في هذه النقطة علىٰ وجه الخصوص، يكمن خطر حقيقي علىٰ الحركات الإسلامية - خطر التحوُّل من المثاليَّة إلىٰ الواقعيَّة، من النظرية إلىٰ الممارسة، في ظلِّ كل التحديات التي ينطوي عليها مثل هذا التحوُّل» (الشريف، ١٩٨٨: ٢٤٨).

الكامنة وراءها) أكثر وضوحًا. هذا بدوره من المحتمل أن يؤدي إلىٰ صراعات سياسية قائمة علىٰ أساس اجتماعي وليس ثقافي. وينبغي عدم استبعاد حدوث صحوة في جاذبية الحركات اليسارية، خاصة وأنَّ العديد من هذه الحركات أصبحت أكثر تأقلمًا وحساسيةً مع بيئاتها الاجتماعية والثقافية.

المـراجـع



المراجع العربية

* **الكتب:**

- عبد الفضيل، محمود (١٩٨٨)، **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة).
- عبد الفتاح، نبيل (١٩٨٤)، **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر**، (القاهرة: مكتبة مدبولي).
- عبد الحليم، محمود (١٩٨٥)، **الإخوان المسلمين: أحداث صنعت التاريخ**، الجزء الثالث، (الإسكندرية: دار الدعوة).
- عبد الكريم، خليل (١٩٨٧)، **لتطبيق الشريعة.. لا للحكم**، (القاهرة: كتاب الأهالي).
- عبد الله، عبد الغني بسيوني (١٩٨٦)، **نظرية الدولة في الإسلام: بحث مقارن في الدعائم الرئيسة للدولة والأسس الدستورية والقانونية التي تقوم عليها** (بيروت: الدار الجامعية).
- عبد الله، أحمد (١٩٨٥)، **الطلبة والسياسة في مصر** (ترجمة إكرام يوسف خليل)، (القاهرة: سيدنا للنشر).
- عبد الله، إسماعيل صبري، وآخرون (١٩٨٧)، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة).

- عبد اللطيف، كمال (١٩٨٧)، **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي).
- عبد الملك، أنور (١٩٨٣)، **ريح الشرق**، (القاهرة: دار المستقبل العربي).
- عبد الرازق، علي، (١٩٦٦)، **الإسلام وأصول الحكم**، إصدار جديد، (بيروت: دار مكتبة الحياة).
- عبد السلام، أحمد (١٩٨٥)، **دراسات في مصطلح السياسة عند العرب**، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع).
- أبو المجد، أحمد كمال (١٩٨٨)، **حوار لا مواجهة**، (القاهرة: دار الشروق).
- أبو ذر (اسم مستعار)، (١٩٨٠)، **ثورة في رحاب مكة**، (دار صوت الطليعة).
- أكنوش، عبد اللطيف (١٩٨٧)، **تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية في المغرب**، (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق).
- العالم، محمود أمين (١٩٨٦)، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، (القاهرة: دار الثقافة الجديدة).
- أمين، حسين أحمد (١٩٨٥)، دليل **المسلم الحزين إلىٰ مقتضىٰ السلوك في القرن العشرين** (القاهرة وبيروت: دار الشروق).
- .... (١٩٨٧)، **حول الدعوة إلىٰ تطبيق الشريعة الإسلامية**، (القاهرة: مكتبة مدبولي).
- .... (١٩٨٨)، **الإسلام في عالم متغير ومقالات إسلامية أخرىٰ**، (القاهرة: مكتبة مدبولي).
- أمين، صادق (١٩٨٢)، **الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية**، (عمَّان: جمعية عمَّال المطابع التعاونية).
- أمين، سمير (١٩٧٨)، **الأمة العربية: القومية وصراع الطبقات**، (ترجمة كميل قيصر داغر) (بيروت: دار ابن رشد للطباعة والنشر).
- .... (١٩٨٥)، **أزمة المجتمع العربي**، (القاهرة: دار المستقبل العربي).

- العروي، عبد الله (١٩٨١)، **مفهوم الدولة**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي).
- العشماوي، محمد سعيد، (١٩٨٣أ)، **روح العدالة**، (بيروت: دار اقرأ).
- .... (١٩٨٣ب)، **أصول الشريعة**، (القاهرة: مكتبة مدبولي).
- .... (١٩٨٧)، **الإسلام السياسي** (القاهرة: دار سينا للنشر).
- الأسواني، أحمد (١٩٨٥)، **حديث الأصدقاء في التكفير والجهاد**، (القاهرة: مطبعة الأشرف).
- عطية، جمال الدين (١٩٨٧)، البنوك **الإسلامية بين الحرية والتنظيم، التقليد والاجتهاد، النظرية والتطبيق**، (قطر: كتاب الأمة).
- عودة، عبد الملك (١٩٨٨)، **الوطن العربي والظلام الثالث**، في هلال، علي الدين، وآخرون، **العرب والعالم** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).
- عودة، عبد القادر (١٩٥١)، **الإسلام وأوضاعنا القانونية**، (القاهرة: دار الكتاب العربي).
- الأيوبي، نزيه (١٩٧٨)، **سياسة التعليم في مصر: دراسة سياسية وإدارية**، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية).
- .... (١٩٨٨أ)، **أدبيات دراسات المجتمع والدولة**، في إبراهيم، سعد الدين، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).
- العظمة، عزيز (١٩٨٧)، **التراث بين السلطان والتاريخ**، (الدار البيضاء: عيون).
- بدوي، جمال (١٩٨٠)، **الفتنة الطائفية في مصر جذورها.. وأسبابها: دراسة تاريخية ورؤية تحليلية**، (القاهرة: المركز العربي للصحافة).
- البنا، حسن (١٩٥٤)، **الرسائل الثلاث**، (القاهرة: دار الكتاب العربي).
- بركات، حليم (١٩٨٤)، **المجتمع العربي المعاصر بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).

- بسيوني، حسن السيد. (١٩٨٥)، **الدولة ونظام الحكم في الإسلام**، (القاهرة: عالم الكتب).

- بيضون، إبراهيم (١٩٨٣)، **الحجاز والدولة الإسلامية: دراسة في إشكالية العلاقة مع السلطة المركزية في القرن الأول الهجري**، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع).

- بيومي، زكريا سليمان (١٩٧٩)، **الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ - ١٩٤٨**، (القاهرة: مكتبة وهبة للطباعة والنشر).

- البشري، طارق (١٩٨٠)، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب).

- مركز دراسات الوحدة العربية، (١٩٨٥)، **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعصرة)، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).

- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، (١٩٨٨)، **التقرير الاستراتيجي العربي لعام ١٩٨٧**، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام).

- ضريف، محمد (١٩٨٨)، **مؤسسة السلطان الشريف بالمغرب: محاولة في التركيب**، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق).

- الدواليبي، محمد معروف (١٩٨٤)، **الدولة والسلطان في الإسلام**، (القاهرة: دار الصحوة).

- دياب، محمد حافظ (١٩٨٨)، سيد **قطب: الخطاب والأيديولوجيا**، (القاهرة: دار الثقافة الجديدة).

- الدوري، عبد العزيز (١٩٨٢)، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، (بيروت: دار الطليعة).

- .... (١٩٨٤)، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).

- فرج، محمد عبد السلام (١٩٨٢)، **الجهاد: الفريضة الغائبة**، (القدس: مكتبة البطل).
- فودة، فرج علي (١٩٨٥)، **قبل السقوط: حوار هادئ حول تطبيق الشريعة الإسلامية**، (القاهرة: مكتبة المعارف).
- فودة، فرج، وآخرون (١٩٨٧)، **الطائفية: إلىٰ أين؟**، (القاهرة: دار المصري الجديد).
- .... (١٩٨٨)، **الحقيقة الغائبة**، (القاهرة: دار الفكر).
- غليون، برهان، (١٩٧٩)، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، (بيروت: دار الطليعة).
- .... (١٩٨٧أ)، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، (بيروت: دار التنوير).
- .... (١٩٨٧ب)، **الوعي الذاتي**، (الدار البيضاء: عيون).
- الغنوشي، راشد (١٩٨٨)، **الحركة الإسلامية ومسألة التغيير**، (تونس: المركز المغاربي للبحوث والترجمة).
- الغنوشي، راشد (١٩٨٧)، **تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس (حركة الاتجاه الإسلامي)**، في إسماعيل صبري، عبد الله وآخرون، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة).
- هويدي، فهمي (١٩٨٨)، **الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة**، في سعد الدين إبراهيم (تحرير وتقديم)، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي** (عمَّان: منتدىٰ الفكر العربي ومؤسسة آل البيت).
- غنيم، عادل (١٩٨٦)، **النموذج المصري لرأسمالية الدولة التابعة**، (القاهرة: دار المستقبل العربي).
- حيدر، خليل علي (١٩٨٧)، **تيارات الصحوة الإسلامية**، (الكويت: شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع).

- حمودة، عادل، (١٩٨٥)، **قنابل ومصاحف: قصة تنظيم الجهاد**، (القاهرة: دار سيناء للطباعة والنشر).
- .... (١٩٨٧أ)، **الهجرة إلىٰ العنف التطرف الديني من هزيمة يوليو إلىٰ اغتيال أكتوبر**، (القاهرة: دار سيناء للطباعة والنشر).
- .... (١٩٨٧ ب)، **سيد قطب: من القرية إلىٰ المشنقة**، (القاهرة: دار سيناء للطباعة والنشر).
- الإمام الخميني، (١٩٧٩)، **الحكومة الإسلامية**، إعداد وتقديم حسن حنفي (القاهرة: دون ناشر).
- حنفي، حسن، (١٩٨٠)، **التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم**، (القاهرة: المركز العربي).
- .... (١٩٨٨)، **من العقيدة إلىٰ الثورة -المجلد الأول- المقدمات النظرية**، (القاهرة: مكتبة مدبولي).
- حنا، ميلاد (١٩٧٨)، **أريد مسكنًا.. مشكلة لها حل**، (القاهرة: روز اليوسف).
- .... (١٩٨٠)، **نعم أقباط لكن مصريون**، (القاهرة: مكتبة مدبولي).
- .... (١٩٨٨)، **الإسكان والمصيدة: المشكلة والحل نظرة نقدية لمشكلة الإسكان في مصر**، (القاهرة: دار المستقبل العربي).
- الهراوىٰ، عبد السميع (١٩٨٦)، **لغة الإدارة العامة في صدر الإسلام**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب).
- الحسب، فاضل عباس، (١٩٨٤)، **الماوردي في نظريات الإدارة الإسلامية العامة** (عمَّان: المنظمة العربية للعلوم الإدارية).
- حسنة، عمر عبيد (١٩٨٨)، **فقه الدعوة ملامح وآفاق: في حوار مع الشيخ أبو الحسن الندوي، المجلد الأول**، أبريل ١٩٨٨ (قطر: كتاب الأمة).

- حوّىٰ، سعيد، (١٩٧٩)، **المدخل إلىٰ دعوة الإخوان المسلمين**، (عمّان: دار الأرقم).
- .... (١٩٨٠)، **جند الله**، (القاهرة: دون ناشر).
- هيكل، محمد (١٩٨٣)، **خريف الغضب: اغتيال السادات** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر).
- الهرماسي، محمد عبد الباقي (١٩٨٧)، **الإسلام الاحتجاجي في تونس**، في إسماعيل صبري، عبد الله وآخرون، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة).
- حسين، عادل (١٩٨٥)، **نحو فكر عربي جديد: الناصرية والتنمية والديمقراطية**، (القاهرة: دار المستقبل العربي).
- هويدي، فهمي (١٩٨٥)، **مواطنون لا ذميون**، (بيروت والقاهرة: دار الشروق).
- .... (١٩٨٧)، **التدين المنقوص**، (القاهرة: مؤسسة الأهرام).
- .... (١٩٨٨أ)، **أزمة الوعي الديني**، (صنعاء: دار الحكمة اليمانية).
- .... (١٩٨٨ب)، **إيران من الداخل**، (القاهرة: مركز الأهرام).
- ابن تيمية، تقي الدين (١٩٦٥)، **الفتاوىٰ الكبرىٰ** (القاهرة: دار التحرير).
- .... (١٩٨٣)، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (بيروت: دار الآفاق الجديدة).
- إبراهيم، سعد الدين (محرر)، (١٩٨٨)، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي** (عمّان: منتدىٰ الفكر العربي ومؤسسة آل البيت).
- منظمة المؤتمر الإسلامي، (١٩٨٢)، **الإسلام والنظام الاقتصادي الدولي الجديد** (تونس: دار سراس للنشر).
- حزب التحرير الإسلامي (١٩٨٥)، **حزب التحرير**، (دون ناشر).
- إمام، عبد الله (١٩٨٥)، **جيهان: حياة السيدة الأولىٰ: سنوات في ظل السادات** (القاهرة: روز اليوسف).

- عمارة، محمد (١٩٧٩)، **الإسلام والسلطة الدينية**، (القاهرة: دار الثقافة الجديدة).
- .... (١٩٨٠)، **نظرية الخلافة الإسلامية**، (القاهرة: دار الثقافة الجديدة).
- .... (١٩٨٢)، **الفكر القائد للثورة الإيرانية**، (القاهرة: دار ثابت).
- ..... (١٩٨٣)، **الفريضة الغائبة: عرض وحوار وتقويم**، (بيروت: دار الوحدة).
- .... (١٩٨٤)، **الإسلام والعروبة**، (بيروت: دار الوحدة).
- .... (١٩٨٥)، **الصحوة الاسلامية والتحدي الحضاري**، (القاهرة: دار المستقبل العربي).
- .... (١٩٨٧)، أبو **الأعلىٰ المودودي والصحوة الإسلامية**، (القاهرة: دار الشروق).
- منظمة الثورة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية، (١٩٨١أ)، **انتفاضة الحرم**، (لندن: منظمة الثورة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية).
- .... (١٩٨١ب)، **انتفاضة المنطقة الشرقية**، (لندن: منظمة الثورة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية).
- عيسىٰ، صلاح (١٩٨٦)، **مثقفون وعسكر** (القاهرة: مكتبة مدبولي).
- جمهورية إيران الإسلامية (١٩٧٩)، **الدستور الإسلامي لجمهورية إيران الإسلامية**، (قُم: مؤسسة الشهيد).
- إسماعيل، محمود (١٩٨٠)، **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**، (الدار البيضاء: دار الثقافة).
- الجابري، محمد عابد (١٩٨٢ أ)، فكر **ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، (الدار البيضاء: دار النشر المغربية).
- .... (١٩٨٢ب)، **الخطاب العربي المعاصر**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي).
- .... (١٩٨٥)، **تكوين العقل العربي**، (بيروت: دار الطليعة).
- .... (١٩٨٦)، **بنية العقل العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).

- . . . . (١٩٨٧) **الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب**، في إسماعيل صبري، عبد الله وآخرون، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة).
- جدعان، فهمي (١٩٨٩)، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، في مجلة العلوم الاجتماعية (الكويت)، المجلد ١٧، العدد ١، ربيع ١٩٨٩.
- الجنحاني، الحبيب (١٩٨٧)، **الصحوة الإسلامية في بلاد الشام**، في إسماعيل صبري، عبد الله وآخرون، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة).
- جعيط، هشام (١٩٨٢)، **من الإصلاح إلىٰ الثورة الإسلامية**، في **الإسلام والنظام الاقتصادي الدولي الجديد** (تونس: دار سراس للنشر).
- . . . . (١٩٨٤)، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، (بيروت: دار الطليعة).
- . . . . (١٩٨٨)، **الصحوة الإسلامية والثقافة المعاصرة**، في سعد الدين إبراهيم، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي** (عمَّان: منتدىٰ الفكر العربي ومؤسسة آل البيت).
- جنينة، نعمة الله (١٩٨٨)، **تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامي في مصر؟**، (القاهرة: دار الحرية).
- الكباشي، المكاشفي طه (١٩٨٦)، **تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان بين الحقيقة والإثارة**، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي).
- خلف الله، محمد أحمد (١٩٨١)، **القرآن والدولة**، (بيروت: المؤسسة العربية).
- . . . . (١٩٨٥)، **لا تعودوا إلىٰ مذاهب الفقهاء**، مجلة اليقظة العربية، المجلد ١، العدد ٥، يوليو ١٩٨٥.
- . . . . (١٩٨٧)، **الصحوة الإسلامية في مصر**، في إسماعيل صبري عبد الله وآخرون، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة).

- خالد، خالد محمد (١٩٥٠)، **من هنا نبدأ**، الطبعة الرابعة، (القاهرة: مكتبة الخانجي).
- .... (١٩٨١)، **الدولة الإسلامية**، (القاهرة: دار ثابت).
- .... (١٩٨٢) **مقابلة في جريدة مايو**، ٨ مارس ١٩٨٢.
- خالد، شوقي (١٩٨٦)، **محاكمة فرعون: خبايا محاكمة قتلة السادات**، (القاهرة: دار سينا للنشر).
- خليل، خليل أحمد (١٩٨٥)، **العرب والقيادة: بحث اجتماعي في معنىٰ السلطة ودور القائد**، (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر).
- الخميني، الإمام روح الله (١٩٧٩)، **الحكومة الإسلامية (الترجمة العربية لكتاب ولاية الفقيه)**، (القاهرة: دون ناشر).
- .... (١٩٨٦)، **ضرورات تشكيل الحكومة الإسلامية**، مجلة الحوار، المجلد ٥، العدد ٣٤، خريف عام ١٩٨٦.
- الخوري، فؤاد (١٩٨٨)، **إمامة الشهيد وإمامة البطل**، (بيروت: مركز دار الجامعة).
- المهداوي، طارق (١٩٨٦)، **الإخوان المسلمون علىٰ مذبح المناورة**، (بيروت: دار آزال للطباعة والنشر والتوزيع).
- محفوظ، محمد (١٩٨٨)، **الذين ظلموا: التنظيمات الاسلامية في مصر** (لندن: دار الريس).
- المارديني، زهير (١٩٨٤)، **اللدودان - الوفد والإخوان**، (بيروت: دار اقرأ).
- الماوردي، أبو الحسن (طبعة جديدة، ١٩٨٥)، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ٤٥٠ هـ (بيروت: دار الكتب العلمية).
- المودودي، أبو الأعلىٰ (١٩٨٢)، **نظرية الإسلام السياسية**، (دمشق: دار الفكر).

- . . . . (١٩٨٤)، **الحكومة الإسلامية**، (جدة: الدار السعودية).
- . . . . . (١٩٨٧)، **مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة**، (جدة: الدار السعودية).
- المبارك، محمد (١٩٨١)، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، (بيروت: دار الفكر).
- مروّة، حسين (١٩٨١)، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية** (بيروت: دار الفارابي).
- مصيلحي، فتحي محمد (١٩٨٨)، **تطور العاصمة المصرية والقاهرة الكبرىٰ** (القاهرة: دار المدينة المنورة).
- متولي، عبد الحميد (١٩٨٥)، **أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث**، (القاهرة: هيئة الكتاب).
- متولي، محمود (١٩٨٩)، **الإخوان المسلمون والعمل السياسي دراسة تحليلية**، (القاهرة: الفجر للطباعة).
- الندوي، أبو الحسن (١٩٧٧)، **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية**، (القاهرة: دار الأنصار).
- . . . . (١٩٨٤)، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟**، (بيروت: دار الكتاب العربي).
- النفيسي، عبد الله (١٩٨٠)، **عندما يحكم الإسلام**، (لبنان: دار طه).
- . . . . (١٩٨٧)، **مستقبل الصحوة الإسلامية**، في إسماعيل صبري عبد الله وآخرون، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة).
- النجار، حسين فوزي (١٩٨٥)، **الدولة والحكم في الإسلام**، (القاهرة: دار الحرية).
- نصر، محمد عبد المعز (١٩٦٣)، **في الدولة والمجتمع**، (الإسكندرية: مطبعة جامعة الإسكندرية).

- نصار، ناصيف (١٩٨٣)، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ**، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر).
- النميري، جعفر (١٩٨٠)، **النهج الإسلامي: لماذا؟**، (القاهرة: المكتب المصري الحديث).
- باخوميوس، الأنبا (١٩٧١)، **السجل التاريخي لقداسة البابا شنودة الثالث**، (القاهرة ودمنهور: دار نصر مصر).
- أنصار الديموقراطية في الكويت (١٩٧٨)، **التآمر علىٰ الديمقراطية في الكويت**، (دون ناشر: أنصار الديموقراطية في الكويت، ١٩٧٨).
- القرضاوي، يوسف (١٩٨٣)، **الحل الإسلامي: فريضة وضرورة**، (بيروت: مؤسسة الرسالة).
- قربان، ملحم (١٩٨٤)، **خلدونيات السياسة العمرانية دراسات منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي**، (بيروت: المؤسسة الجامعية).
- قطب، سيد (١٩٥١)، **معركة الإسلام والرأسمالية**، (القاهرة: دار الكتاب العربي).
- .... (١٩٥٨)، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، (القاهرة: عيسىٰ البابي الحلبي).
- .... (١٩٨٥)، **معالم في الطريق** (دمشق وقُم: دار النشر قُم).
- قطب، محمد (١٩٨١)، **جاهلية القرن العشرين**، طبعة جديدة، (بيروت والقاهرة: دار الشروق).
- ربيع، شهاب الدين أحمد (١٩٨٣؛ ١٩٨٠)، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، الجزء الأول (١٩٨٠)، الجزء الثاني (١٩٨٣)، (القاهرة: دار الشعب).

- رائف، أحمد (١٩٨٥)، **البوابة السوداء: التاريخ السري للمعتقل . . . . صفحات من تاريخ الإخوان**، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي).

- رمضان، عبد العظيم (١٩٨٢)، **الإخوان المسلمون والتنظيم السري**، (القاهرة: روز اليوسف).

- سعد، أحمد صادق (١٩٨٨)، **دراسات في المفاهيم الاقتصادية لدىٰ المفكرين الإسلاميين: «كتاب الخراج» لأبي يوسف**، (القاهرة: دار الثقافة الجديدة).

- سحاب، فيكتور (١٩٨٤)، **ضرورة التراث**، (بيروت: دار العلم للملايين).

- السعيد، رفعت (١٩٧٧)، **حسن البنا: متىٰ وكيف ولماذا؟**، (القاهرة: مكتبة مدبولي).

- سيف الدولة، عصمت (١٩٨٦)، **عن العروبة والإسلام**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).

- السيد، رضوان (١٩٨٤ أ)، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي**، (بيروت: دار التنوير).

- - (١٩٨٤ب)، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**، (بيروت: دار اقرأ).

- . . . . (١٩٨٨)، **الحركة الإسلامية والثقافة المعاصرة**، في سعد الدين إبراهيم، (محرر) **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي** (عمان: منتدىٰ الفكر العربي ومؤسسة آل البيت).

- سيد أحمد، رفعت، (١٩٨٨ أ)، **الإسلامبولي: رؤية جديدة لتنظيم الجهاد**، (القاهرة: مكتبة مدبولي).

- . . . . (١٩٨٨ ب)، **رسائل جهيمان العتيبي**، (القاهرة: مكتبة مدبولي).

- شفيق، منير (١٩٨٣)، **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**، (لندن: دار طه).
- . . . . (١٩٨٥)، **ردود على أطروحات علمانية**، (تونس: دار الحكمة).
- . . . . (١٩٨٦)، **قضايا التنمية والاستقلال في الصراع الحضاري**، (تونس: دار البراق).
- شلبي، أحمد (١٩٨٣)، **السياسة في الفكر الإسلامي**، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية).
- شاموق، أحمد محمد (١٩٨١)، **كيف يفكر الإخوان المسلمون؟**، (بيروت والخرطوم: دار الجيل ودار الفكر).
- شرابي، هشام (١٩٨٧)، **البنية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، (بيروت: دار الطليعة).
- شرارة، وضاح (١٩٨١ أ)، **الأهل والغنيمة: مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية**، (بيروت: دار الطليعة).
- . . . . (١٩٨١ب)، **استئناف البدء: محاولات في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ**، (بيروت: دار الحدث).
- . . . . (١٩٨٥)، **المدينة الموقوفة: بيروت بين القرابة والإقامة**، (بيروت: دار المطبوعات الشرقية).
- الشريف، كامل (١٩٨٨)، **الصحوة الإسلامية والمشاركة السياسية**، في سعد الدين إبراهيم، (محرر) الصحوة **الإسلامية وهموم الوطن العربي** (عمان: منتدى الفكر العربي ومؤسسة آل البيت).
- شهيب، عبد القادر (١٩٨٩)، **الاختراق: قصة شركات توظيف الأموال**، (القاهرة: دار سيناء).
- السباعي، مصطفى (١٩٦٢)، **اشتراكية الإسلام**، (القاهرة: دار الشعب).
- طبلية، القطب محمد (١٩٨٥)، **نظام الإدارة في الإسلام: دراسة مقارنة بالنظم المعاصرة**، (القاهرة: دار الفكر العربي).

- طه، عبد العليم (١٩٨٨)، **الاقتصاد الإسلامي بين المفاهيم والممارسات**، في سعد الدين إبراهيم، (محرر) **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي** (عمان: منتدىٰ الفكر العربي ومؤسسة آل البيت).

- التواتي، مصطفىٰ (١٩٨٥)، **التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام**، (تونس: دار النشر للمغرب العربي).

- توفيق، ممدوح (١٩٧٧)، **الإجرام السياسي**، (القاهرة: دار الجيل).

- التلمساني، عمر (١٩٨٤)، **حسن البنا: أستاذ الجيل**، (القاهرة: دار النصر للطباعة الإسلامية).

- تيزيني، طيب (١٩٧١)، **مشروع رؤية جديدة للفكر الغربي في العصر الوسيط**، (دمشق: دار دمشق).

- الترابي، حسن (١٩٨٨)، **الصحوة الإسلامية والدولة القطرية في الوطن العربي**، في سعد الدين إبراهيم، (محرر) **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي** (عمان: منتدىٰ الفكر العربي ومؤسسة آل البيت).

- أومليل، علي (١٩٨٥)، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي).

- عثمان، عثمان أحمد (١٩٨١)، صفحات **من تجربتي**، (القاهرة: المكتب المصري الحديث).

- عويس، عبد الحليم (١٦٩٦)، **مشكلات الاقتصاد الإسلامي**، (جدة: المجموعة السعودية للأبحاث والتسويق).

- ياسين، عبد الجواد (١٩٨٦)، **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة**، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي).

- ياسين، بوعلي (١٩٨٥)، **الثالوث المحرّم: دراسات في الدين والجنس والصراع الطبقي**، (بيروت: دار الطليعة).

- ياسين، السيد (١٩٨٣)، **الشخصية العربية بين مفهوم الذات وصورة الآخر**، (بيروت: دار التنوير).

- يوسف، أبو سيف (١٩٨٧)، **الأقباط والقومية العربية**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).

- زكريا، فؤاد (١٩٨٦)، **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة**، (القاهرة: دار الفكر للدراسات).

- .... (١٩٨٧)، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل** (القاهرة: دار الفكر المعاصر).

- زيعور، علي (١٩٨٨ أ)، **الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية**، (بيروت: دار الطليعة).

- زبيدة، سامي، (١٩٨٩)، **الإسلام والدولة والمجتمع** (سوريا: دار المدىٰ للثقافة والنشر).

*** الدوريات والمجلات:**

- عبد اللطيف، أحمد (١٩٧٨)، **الانفتاح الاستهلاكي والأخلاق**، مجلة الدعوة، ٢٦، يوليو ١٩٧٨.

- علي، حيدر إبراهيم (١٩٨٧)، **الانتلجنسيا السودانية بين التقليدية والحداثة**، مجلة المستقبل العربي، المجلد ١٠، العدد ١٠٤، أكتوبر ١٩٨٧.

- المنظمة العربية لحقوق الإنسان (١٩٨٤)، **جريدة النشرة**، العدد ٣ (٢٧ أغسطس ١٩٨٤).

- حمدي، عبد الرحيم (١٩٨٩)، **المصارف الإسلامية**، مقابلة في مجلة التضامن، ٢٠ مارس ١٩٨٩.

- قيادة الثورة الإسلامية، (١٩٨٠)، **بيان الثورة الإسلامية في سوريا ومناهجها**، (دمشق: قيادة الثورة الإسلامية).

- الخطيب، محمد (١٩٧٨)، **غزوة بدر**، في مجلة الدعوة، ٢٧ ديسمبر ١٩٧٨.

- مورو، محمد (١٩٨٥)، **فتح ملف حادثة المنشية**، في مجلة **المختار الإسلامي**، المجلد ٧، العدد ٣٧، سبتمبر - أكتوبر ١٩٨٥.

- مسعد، رؤوف (١٩٨٥)، **عشرة أيام في السودان**، في مجلة المنار، المجلد ١ ، العدد ٦ ، يونيو ١٩٨٥.
- القعيد، يوسف (١٩٨٨)، **اقتصاد مصر في قبضة شركات الأموال**، في مجلة المستقبل، ٤ يونية ١٩٨٨.
- رزق، جابر (١٩٨١)، **الوضع العربي الممزق**، مجلة الدعوة، العدد ٥٧، يناير ١٩٨١.
- الصدر، محمد باقر (١٩٨٦)، **حول مشروع دستور الجمهورية الإسلامية**، مجلة الحوار، المجلد ٥ ، العدد ٣٤، خريف ١٩٨٦.
- سيد أحمد، رفعت، (١٩٨٥)، **إشكالية السيرة بين الدين والدولة في النموذج الناصري**، مجلة اليقظة العربية المجلد ١ ، العدد ٤ ، يونيو ١٩٨٥.
- شلق، الفضل (١٩٨٨)، **الخراج والاقطاع والدولة: دراسة في الاقتصاد السياسي للدولة الاسلامية**، مجلة الاجتهاد، المجلد ١ ، العدد ١ ، يوليو - سبتمبر ١٩٨٨.
- الشعراوي، محمد متولي (١٩٨٢)، مقابلة في مايو، ٨ يونيو ١٩٨٢.
- الشرقاوي، عبد الرحمن (١٩٨٢)، **ابن تيمية: الفقيه المعذب**، جريدة الأهرام، ٢٣ يونيو ١٩٨٢.
- ثامر، فاضل (١٩٨٨)، **من سلطة النص الى سلطة القراءة**، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٤٨-٤٩، فبراير ١٩٨٨.
- زيعور، علي (١٩٨٨ب)، **نحو نظرية عربية في الجسد والإنسان**، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٥٠-٥١، مارس-أبريل ١٩٨٨.

* المراجع الأجنبية:

* **Books**:

- Abdalla, Ahmed (1985), The Student Movement and National Politics in Egypt (London: Al-Saqi Books).
- Abir, Mordechai (1988), Saudi Arabia in the Oil Era: Regime and Elites, Conflict and Collaboration (London: Croom Helm).
- Abrahamian, Ervand (1988), 'Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution', In E. Burke and I. Lapidus, eds, Islam, Politics and Social Change (Berkeley & Los Angeles: University of California Press).
- Adams, Charles J. (1983), 'Mawdudi and the Islamic State', in John L. Esposito, ed., Voices of Resurgent Islam (New York and Oxford: Oxford University Press).
- Ajami, Fouad (1982), The Arab Predicament (Cambridge: Cambridge University Press).
- Akhavi, Shahrough (1980), Religion and Politics in Contemporary Iran (Albany: SUNY Press).
- Alavi, Hamza (1988), 'Pakistan and Islam: Ethnicity and Ideology', in F. Halliday and H. Alavi, eds, State and Ideology in the Middle East and Pakistan (London: Macmillan Education).
- Algar, Hamid (1983), The Roots of the Islamic Revolution (London: The Open Press).
- Amer, Hassan H. (1988), 'Islamic Activism and Religious Non-Governmental Societies', mimeo., 1988.
- Amin, Galal (1974), The Modernisation of Poverty (Leiden: Brill).
- .... (1989), 'Migration, Inflation and Social Mobility', in Charles Tripp and Roger Owen, eds, Egypt Under Mubarak (London: Routledge).
- Amin, Osman (1966), 'Some Aspects of Religious Reform in the Muslim Middle East', in Carl Leiden, ed., The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East

(Austin: University of Texas Press).

- Amin, Samir (1978), The Arab Nation , trans. M. Pallas (London: Zed Press).
- Anderson, Lisa (1983), 'Qaddafi's Islam', in John L. Esposito, ed., Voices of Resurgent Islam (New York and Oxford: Oxford University Press).
- Anderson, Perry (1980), Lineages of the Absolutist State (London: Verso).
- Antoun, Richard (1989), Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective, (Princeton, N.J.: Princeton University Press).
- Apter, David, ed. (1964), Ideology and Discontent (New York: Free Press of Glencoe).
- .... (1969), The Politics of Modernization (Chicago and London: Chicago University Press).
- Arkoun, Mohammed (1988), The Concept of Authority in Islamic Thought' in Klaus Ferdinand and Mehdi Mozaffari, eds, Islam: State and Society (London: Curzon Press for the Scandinavian Institute of Asian Studies).
- El-Ashker, Ahmed Abdel-Fattah (1987), The Islamic Business Enterprise (London: Croom Helm).
- Ayubi, Nazih (1980A), Bureaucracy and Politics in Contemporary Egypt (London: Ithaca Press).
- .... (1982), 'Implementation Capability and Political Feasibility of the Open Door Policy in Egypt', in Malcolm Kerr and El Sayed Yassin, eds, Rich and Poor States in the Middle East (Boulder, Colo.: Westview Press).
- .... (1984), 'OPEC and the Third World: the Case of Arab Aid', in Robert W. Stookey, ed., The Arabian Peninsula: Contemporary Politics, Economics and International Relations (Stanford, Calif.: The Hoover Institution).
- .... (1988B), 'Domestic Politics', in L.C. Harris, ed., Egypt: Internal

Challenges and Regional Stability (London: Routledge and Kegan Paul for the Royal Institute of International Affairs).

- Al-Azmeh, Aziz (1982), Ibn Khaldun; An Essay in Reinterpretation (London: Frank Cass).
- Bashiriyeh, Hossein (1984), The State and Revolution in Iran, 1962-1982 (London: Croom Helm).
- Batatu, Hanna (1988), 'Syria's Muslim Brethren', in F. Halliday and H. Alavi, eds, State and Ideology in the Middle East and Pakistan (London: Macmillan Education).
- Bayat, Mangol (1983), 'Secularism and the Islamic Government in Iran', in Philip H. Stoddard, ed., The Middle East in the 1980s: Problems and Prospects (Washington DC: The Middle East Institute).
- Beinin, Joel and Lockman, Zachary (1987), Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam, and the Egyptian Working Class, 1882-1954 (Princeton NJ,: Princeton University Press).
- Bensaid, Said (1987), 'Al-Watan and Al-Umma in Contemporary Arab Use', in Ghassan Salame, ed., The Foundations of the Arab State (London: Croom Helm).
- Bezirgan, Najm A. (1979) 'Critique of Religion in Modern Arabic Thought', mimeo. (University of Texas at Austin).
- Bill, James A. and Leiden, Carl (1984), Politics in the Middle East, 2nd edn, (Boston: Little Brown & Co.).
- Binder, Leonard (1988), Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies (Chicago and London: Chicago University Press).
- Al-Buraey, M.A. (1985), Administrative Development: an Islamic Perspective (London: Kegan Paul International).
- Butterworth, Charles E. (1987), 'State and Authority in Arabic Political Thought', in Ghassan Salame, ed., The Foundations of the Arab State (London: Croom Helm).
- Carré, Olivier and Seurat, Michel (1982), 'L'utopie islamiste au Moyen-

Orient arabe et particuli,rement en Egypte et en Syrie', in Olivier Carré, ed., L'Islam et l'état dans le Monde d'Aujourd'hui (Paris: Presses Universitaires de France).

- Carré, Olivier and Michaud, Gerard (1983), Les Fr,res Musulmans (1928-1982), (Paris: Editions Gallimard).
- Cudsi, Alexander S. (1986), 'Islam and Politics in the Sudan', in James P. Piscatori, ed., Islam in the Political Process (London: Cambridge University Press for the Royal Institute of International Affairs).
- Dagnino, Evelina (1980), 'Cultural and Ideological Dependence; Building a Theoretical Framework', in Krishna Kumar, ed., Transnational Enter prises: Their Impact on Third World Societies and Cultures (Boulder, Colo.: Westview Press).
- Davis, Eric (1987), The Concept of Revival and the Study of Islam and Politics', in Barbara Stowasser, ed., The Islamic Impulse (London: Croom Helm).
- Dietl, Wilhelm (1984), Holy War , trans. (New York: Macmillan).
- Donohue, John and John Esposito, eds, (1982) Islam in Transition: Muslim Perspectives (New York: Oxford University Press)
- Ebeid, Mona Makram (1989), The Role of the Official Opposition', in Charles Tripp and Roger Owen, eds, Egypt Under Mubarak (London and New York: Routledge).
- Eickelman, Dale F. (1981), The Middle East: An Anthropological Approach (Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall).
- .... (1987), 'Changing Interpretations of Islamic Movements', in William R. Roff, ed., Islam and the Political Economy of Meaning (London: Croom Helm). Eisenstadt, S.N. (1969), The Political System of Empires (New York: Free Press of Glencoe).
- .... (1986), 'Comparative Analysis of the State in Historical Contexts', in A. Kazancigil, ed., The State in Global Perspective (Aldershot, Hants: Gower for UNESCO). EIU-Economist Intelligence Unit (1987-88), Country Reports: Sudan (London: EIU). Enayat, Hamid (1982), Modern Islamic Political Thought

(Austin: Texas University Press).

- .... (1986), 'Iran: Khumayni's Concept of the 'Guardianship of the Jurisconsult", in James P. Piscatori, ed., Islam in the Political Process (London: Cambridge University Press for Royal Institute of International Affairs).
- Esposito, John L. (1987), Islam and Politics , 2nd rev. edn (New York: Syracuse University Press).
- Etienne, Bruno (1987), L'Islamism Radicale (Paris: Hachette).
- Farah, Nadia Ramsis (1986), Religious Strife in Egypt: Crisis and Ideological Conflict in the Seventies (New York and London: Gordon and Breach).
- Faruki, Kemal A. (1971), The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice from 610 to 1926 (Karachi-Dacca: National Publishing House Ltd).
- Fischer, Michael M.J. (1983), 'Imam Khomeini: Four Levels of Understanding', in John L. Esposito, ed., Voices of Resurgent Islam (New York and Oxford: Oxford University Press).
- Flores, Alexander (1988), 'Egypt: A New Secularism?', Middle East Report Vol. 18, no. 4, July-August 1988.

- Al-Ghannoushi, Rashid (1988), 'Deficiencies in the Islamic Movement', trans., in Middle East Report , no. 153, July-August 1988.
- Gilsenan, Michael (1982A), 'Approaching the Islamic Revolution', MERIP Reports , no. 102, January 1982.
- .... (1982B), Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World (New York: Pantheon Books).
- Goldberg, Ellis (1988), 'Muslim Union Politics in Egypt: Two Cases', in E. Burke and I. Lapidus, eds, Islam, Politics and Social Change (Berkeley and Los Angeles: University of California Press).
- Grandguillaume, Gilbert (1982), 'Islam et politique au Maghreb', in

Olivier Carré, ed., L'Islam et l'état (Paris: Presses Universitaires de France).

- Haddad, Yvonne Y. (1982), Contemporary Islam and the Challenge of History (Albany, NY: SUNY Press).

- .... (1983), 'Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival', in John L. Esposito, ed., Voices of Resurgent Islam (New York and Oxford: Oxford University Press).

- Halliday, Fred and Alavi, H. eds, (1988), State and Ideology in the Middle East and Pakistan (London: Macmillan Education).

- Hanafi, Hassan, (1982), The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt', Arab Studies Quarterly, Vol. 4, nos. 1 and 2, Spring 1982.

- Heikal, Mohamed (1983), Autumn of Fury: The Assassination of Sadat (London: André Deutsch).

- Hinnebusch, Raymond A. (1982), The Islamic Movement in Syria', in Ali Dessouki, ed., Islamic Resurgence in the Arab World (New York: Praeger).

- Hodgson, Marshall G.S. (1974), The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilisation, 3 vols.; I: The Classical Age of Islam; II: The Expansion of Islam in the Middle Periods; III: The Gunpowder Empires and Modern Times (Chicago: University of Chicago Press).

- Hudson, Michael C. (1980), 'Islam and Political Development' in John L. Esposito, ed., Islam and Development: Religion and Socio-Political Change (Syracuse: Syracuse University Press).

- .... (1986), 'The Islamic Factor in Syrian and Iraqi Politics', in James P. Piscatori, ed., Islam in the Political Process (Cambridge: Cambridge University Press for the Royal Institute of International Affairs).

- Ibn Khaldun (1978), The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. F. Rosenthal, abridged and edited N.J. Dawood, (London: Routledge and Kegan Paul).

- Jadaane, Fahmi (1987), 'Notions of the State in Contemporary Arab-Islamic Writings', in Ghassan Salame, ed., The Foundations of the

Arab State (London: Croom Helm).

- Jansen, Johannes J.G. (1986), The Neglected Duty: the Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East (New York: Macmillan Publishing).
- Katouzian, Homa (1981), The Political Economy of Modern Iran , (London and New York: Macmillan and NYU Press).
- Keddie, Nikki R. (1968), An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of. 'Al-Afghani' (Berkeley and Los Angeles: University of California Press).
- .... (1981), Roots of Revolution: an Interpretive History of Modern Iran (New Haven and London: Yale University Press).
- .... (1988A), 'Iranian Revolutions in Comparative Perspective', in E. Burke and I. Lapidus, eds, Islam, Politics and Social Change (Berkeley and Los Angeles: University of California Press).
- .... (1988B), 'Ideology, Society and the State in Post-Colonial Muslim Societies', in F. Halliday and H. Alavi, eds, State and Ideology in the Middle East and Pakistan (London: Macmillan Education).
- Kedourie, Elie (1966), Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam (London: Frank Cass).
- Kepel, Gilles (1985), The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt , trans. (London: Al-Saqi Books).
- Kerr, Malcolm H. (1966), Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida (Berkeley and London: University of California Press and Cambridge University Press).
- Keyder, Caglar (1986), The Rise and Decline of National Economies in the Periphery', mimeo.
- Khomeini, Imam (1985), Islam and Revolution: Writings and Declarations , trans. and annotated by Hamid Algar, (London: KPI Ltd).
- Khoury, Philip S. (1983), 'Islamic Revivalism and the Crisis of the

Secular State in the Arab World: an Historical Appraisal', in I. Ibrahim, ed., Arab Resources: the Transformation of a Society (London: Croom Helm).

- Klower, Gerd Gunter (1982), Islamic Banks and Strategies for Economic Cooperation; Report of an International Symposium (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft). Lambton, Ann K.S. (1981), State and Government in Mediaeval Islam (Oxford: Oxford University Press).
- Lawrence, Bruce (1987), 'Muslim Fundamentalist Movements', in Barbara F. Stowasser, ed., The Islamic Impulse (London: Croom Helm).
- Lewis, Bernard (1982), The Question of Orientalism', The New York Review , 24 July 1982.
- .... (1988), The Political Language of Islam (Chicago and London: University of Chicago Press).
- Al-Mahdi, Al-Sadiq (1983), 'Islam-Society and Change', in John L. Esposito, ed., Voices of Resurgent Islam (New York and Oxford: Oxford University Press).
- Mahmud, Mustafa (1982), 'Islam vs. Marxism and Capitalism' in J. Donohue and J. Esposito, eds, Islam in Transition: Muslim Perspectives (New York: Oxford University Press).
- Mann, Michael (1986), The Sources of Social Power , Vol. I (Cambridge: Cambridge University Press).
- Al-Mawdudi, Abu al-A'la (1982), 'Political Theory of Islam', trans., in J. Donohue and J. Esposito, eds, Islam in Transition: Muslim Perspectives (New York: Oxford University Press).
- Mernissi, Fatima (1985), Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society , rev. edn, (London: Al-Saqi Books).
- Metcalf, Barbara D. (1987), 'Islamic Arguments in Contemporary Pakistan', in W. Roff, ed., Islam and the Political Economy of Meaning (London: Croom Helm).
- Mitchell, Richard P. (1969), The Society of the Muslim Brothers

(London: Oxford University Press).

- Mujahidin Khalq Iran (1979), Statement of the People's Mujahidin Organisation of Iran , reprint (Washington DC: Muslim Students' Association).
- Munson, Henry (1988), Islam and Revolution in the Middle East (New Haven and London: Yale University Press).
- Musallam, Basim F. (1983), Sex and Society in Islam (Cambridge: Cambridge University Press).
- Nienhaus, Volker (1986), 'Islamic Economics, Finance and Banking-Theory and Practice', in Butterworths Editorial Staff, Islamic Banking and Finance (London: Butterworths).
- Owen, Roger (1982), The Middle East in the World Economy 1800-1914 (London and New York: Methuen).
- Pipes, Daniel (1982), 'Oil Wealth and Islamic Resurgence', in A. Dessouki, ed., Islamic Resurgence in the Arab world (New York: Praeger).
- Piscatori, James P., (1980), The Roles of Islam in Saudi Arabia's Political Development', in John Esposito, ed., Islam and Development: Religion and Socio-political Change (Syracuse: Syracuse University Press).
- .... (1986), Islam in a World of Nation-States (Cambridge: Cambridge University Press).
- Rodinson, Maxime (1971), Mohammed , trans. A. Carter (Harmondsworth: Penguin Books).
- .... (1978), Islam and Capitalism , trans. B. Pearce (Austin: University of Texas Press).
- .... (1979), Marxism and the Muslim World , trans. Michael Pallis (London: Zed Books).
- .... (1981), The Arabs , trans. A. Goldhammer (Chicago and London: Chicago University Press and Croom Helm).
- Roff, William R. (1987), 'Islamic Movements: One or Many?', in

W. Roff, ed., Islam and the Political Economy of Meaning (London: Croom Helm).

- Rosenthal, Erwin I.J. (1958), Political Thought in Mediaeval Islam: an Introductory Outline (Cambridge: Cambridge University Press).
- Runciman, W.G. (1989), A Treatise on Social Theory (Cambridge: Cambridge University Press).
- El Saadawi, Nawal (1982), The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World (Boston: Beacon Press).
- Salman, Magida, et al. (1987), Women in the Middle East (London: Zed).
- Schacht, Joseph (1964), An Introduction to Islamic Law (Oxford: Oxford University Press).
- Shimogaki, Kazuo (1988), Between Modernity and Post Modernity: the Islamic Left and Dr Hasan Hanafi's Thought; a Critical Reading Niigata, International University of Japan, Working Papers Series no. 14.
- Shukrallah, Hani (1989), 'Political Crisis/Conflict in post-1967 Egypt' in C. Tripp and R. Owen, eds, Egypt Under Mubarak (London and New York: Routledge).
- Sivan, Emmanuel (1985), Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics (New Haven and London: Yale University Press).
- Tachau, Frank (1985), 'States and Bureaucracies in the Middle East', paper presented at the 13th World Congress of the International Political Science Association, Paris, July 1985.
- Taylor, John G. (1979), From Modernization to Modes of Production: A Critique of the Sociologies of Development and Underdevelopment (London: Macmillan).
- Al-Turabi, Hassan (1983), The Islamic State', in John L. Esposito, ed., Voices of Resurgent Islam (New York and Oxford: Oxford University, Press).
- Turner, Bryan S. (1974), Weber and Islam (London: Routledge and Kegan Paul).

- .... (1978), Marx and the End of Orientalism (London and Boston: Allen and Unwin).
- Vatikiotis, P.J. (1987), Islam and the State (London: Croom Helm).
- Vatin, Jean-Claude (1982), 'Revival in the Maghreb', in A. Dessouki, ed., Islamic Resurgence in the Arab World (New York: Praeger).
- Voll, John O. (1983), The Evolution of Islamic Fundamentalism in Twentieth Century Sudan', in Gabriel Warburg and Uri Kupferschmidt, eds, Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and Sudan (New York: Praeger).
- Walz, Terence (1978), 'Asyut in the 1260's (1844-53)', Journal of the American Research Center in Egypt , Vol. 15, 1978.
- Watt, W. Montgomery (1968), Islamic Political Thought: the Basic Concepts Islamic Surveys no. 6, (Edinburgh: Edinburgh University Press).
- Wilson, Rodney (1983), Banking and Finance in the Arab Middle East (London: Macmillan).
- Wolf, Eric R. (1982), Europe and the People Without History (Berkeley: University of California Press).
- Woodward, Peter (1983), 'Islam, Radicalism, and Nationalism in Sudanese Politics Before Independence', in Gabriel Warburg and Uri Kupferschmidt, eds, Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan (New York: Praeger).
- Youssef, Michael (1985), Revolt Against Modernity: Muslim Zealots and the West (Leiden: Brill).
- Zubaida, Sami (1988), 'An Islamic State? The Case of Iran', Middle East Report , no. 153, July-August 1988.
- .... (1989), Islam, the People and the State (London: Routledge).

* Periodicals and Papers:

- Ahmed, O.B. (1988), 'Islamic Credit, Its Role and Significance; the Case of Faisal Islamic Bank (Sudan)', Proceedings , Annual Conference of the British Society for Middle East Studies, Leeds

University, July 1988.

Anawati, Georges C. and Borrmans, Maurice (1982), Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain; Vol. I: Egypte et Afrique du Nord (Munchen and Mainz: Kaiser-Grunewald).

Ansari, Hamied N. (1984A), 'The Islamic Militants in Egyptian Politics' International Journal of Middle East Studies, Vol. 16, no. 1, March 1984.

.... (1984B), 'Sectarian Conflict in Egypt and the Political Expediency of Religion', The Middle East Journal, Vol. 38, no. 3, Summer 1984.

Ayubi, Nazih (1980B), 'The Political Revival of Islam: the Case of Egypt', International Journal of Middle East Studies , Vol. 12, no. 4, December 1980.

.... (1982/83), The Politics of Militant Islamic Movements in the Middle East', Journal of International Affairs , Vol. 36, no. 2, Fall/ Winter, 1982/83.

Bill, James A. (1982A), The Arab World and the Challenge of Iran', Journal of Arab Affairs , Vol. 2, no. 1, 1982.

.... (1982B), 'Power and Religion in Revolutionary Iran', The Middle East Journal , Vol. 36, no. 1, Winter 1982.

Boulby, Marion (1988), The Islamic Challenge: Tunisia since Independence' Third World Quarterly , Vol. 10, no. 2, April 1988 (issue on Islam and Politics).

Gran, Peter (1980), 'Political Economy as a Paradigm for the Study of Islamic History', International Journal of Middle East Studies, Vol. 11, no. 4, July 1980.

.... (1987), 'Intellectuals and the Syrian Revolution', in J.A. Allen, ed., Politics and the Economy in Syria (London: School of Oriental and African Studies).

El Guindi, Fadwa (1981), 'Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement', in Social Problems, Vol. 28, no. 4, April 1981.

- Halliday, Fred (1983), 'Year IV of the Islamic Republic', MERIP Reports, no. 113, March-April 1983.
- .... (1988), The Iranian Revolution: Uneven Development and Religious Populism', in F. Halliday and H. Alavi, eds, State and Ideology in the Middle East and Pakistan (London: Macmillan Education).
- .... and Molyneux, F. (1989), on Tunisia', in the Guardian, 26 May 1989.
- Hunter, Shireen T. (1988), 'Iran and the Spread of Revolutionary Islam' in Third World Quarterly , Vol. 10, no. 2, April 1988 (special issue on Islam and Politics).
- Ibrahim, Saad Eddin (1980), 'Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings', International Journal of Middle East Studies , Vol. 12, no. 4, December 1980.
- Jazani, Bizhan (1980), Capitalism and Revolution in Iran , trans. (London: Zed Press). Jones, Linda G. (1988), 'Portrait of Rashid al-Ghannoushi', Middle East Report , no. 153, July-August 1988.
- Katouzian, Homa (1989), 'Islamic Government and Politics: The Practice and Theory of the Absolute Guardianship of the Jurisconsult', paper at Symposium on the Post-War Arab Gulf, Centre for Arab Gulf Studies, Exeter University, 12-14 July 1989.
- Khouri, Rami G. (1987), 'Islamic Banking: Knotting a New Network', ARAMCO World Magazine , Vol. 38, no. 3, May-June 1987.
- Kizilbash, Hamid H. (1982), The Islamic Conference: Retrospect and Prospect', Arab Studies Quarterly , Vol. 4, nos. 1 & 2, Spring 1982.
- Lapidus, Ira M. (1975), The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society', International Journal of Middle East Studies , Vol. 6, no. 4, October 1975.
- McDonough, Sheila (1984), Muslim Ethics and Modernity: a Comparative Study of the Ethical Thought of Sayyid Ahmad

Khan and Mawlana Mawdudi: Vol. I of Comparative Ethics (Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier Univ. Press for the Canadian Corporation for Studies in Religion).

- Mazrui, Ali (1985), 'Is Modernization Reversible?', paper in the International Political Science Association's World Congress, Paris, July 1985.
- Mernissi, Fatima (1988), 'Muslim Women and Fundamentalism', Middle East Report , no. 153, July-August 1988.
- Moghadam, Val (1988), 'Women, Work and Ideology in the Islamic Republic', International Journal of Middle East Studies , Vol. 20, no. 2, May 1988.
- Shadid, Mohamed K. (1988), The Muslim Brotherhood Movement in the West Bank and Gaza', Third World Quarterly , Vol. 10, no. 2, April 1988 (on Islam and Politics).
- Sivan, Emmanuel (1989), 'Sunni Radicalism in the Middle East and the the Iranian Revolution', International Journal of Middle East Studies , Vol. 21, no. 1, February 1989.
- Sklar, Richard L. (1976), 'Post-imperialism; A Class Analysis of Multinational Corporate Expansion', Comparative Politics , Vol. 9, no. 1, October 1976.

* **الدوريات والمجلات والصحف:**

- جريدة الأهرام.
- جريدة الأهرام الاقتصادي.
- جريدة الأخبار.
- مجلة العرب.
- مجلة الدعوة.
- مجلة الحوار.
- مجلة الاقتصاد الإسلامي.

- صحيفة الجارديان البريطانية.
- مجلة الإصلاح.
- جريدة الجمهورية.
- جريدة اللواء الإسلامي.
- مجلة المنار.
- جريدة مايو.
- مجلة (Middle East Economic Survey, MEES).
- صحيفة (Mid-East Mirror).
- مجلة المصور.
- جريدة المستقبل.
- جريدة النهار.
- مؤسسة (Oxford Analytica).
- جريدة الراية.
- جريدة الرياض.
- صحيفة روز اليوسف.
- مجلة صباح الخير.
- جريدة السفير.
- صحيفة الشرق الأوسط.
- جريدة السياسة.
- جريدة التمدن.
- مجلة الثورة الإسلامية.
- مجلة اليقظة العربية.